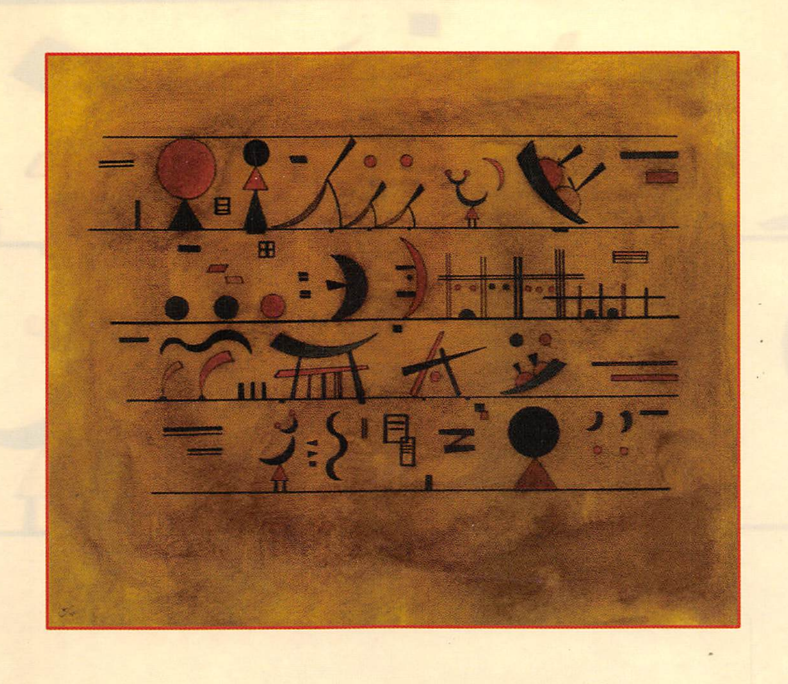
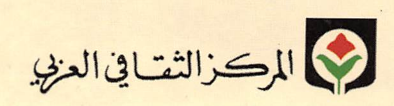
سعد البازعي

الاختلاف الثقافي
وثقافة الاختلاف





سعد البازعي

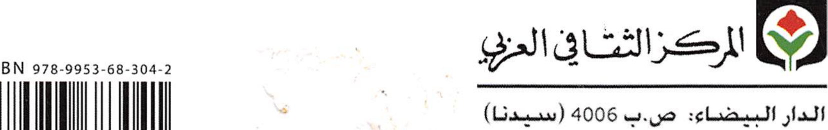
الاختلاف الثقافي
وثقافة الاختلاف

«الاختلاف الثقافي» عبارة يقصدة بها الاختلاف بوصفه ظاهرة ثقافية وسمة رئيسة من سمات الثقافة، أي ثقافة، في حين أن «ثقافة الاختلاف» تشير إلى الثقافة المتراكمة نتيجة الوعي بالاختلاف والصدور عن ذلك الوعي ودراسته وتحليله، الأمر الذي يوجد تراكماً معرفياً وخبرة إدراكية ابستمولوجية أو مجموعة من المعارف والخبرات التي تتألف منها ثقافة نابعة من الاختلاف.

في هذا الكتاب عدد من الأوراق البحثية والمحاضرات والمقالات التي ترصد الاختلاف وتحلله بوصفه اختلافاً، في المقام الأول، بين الثقافة (أو الثقافات) العربية الإسلامية والثقافات الغربية. ومنطلق التحليل هو أن الوعي بالاختلاف ضروري لاستيعاب أفضل لطبيعة الثقافة وللقوى المؤثرة في التفاعل الثقافي بأشكاله ومستوياته المختلفة.

سعد البازعي: أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة الملك سعود بالرياض. له عدد من الإصدارات منها:

- استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث (٢٠٠٤)
- المكون اليهودي في الحضارة الغربية (٢٠٠٧)



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma

ISBN 978-9953-68-304-2



سعد البازعي

الاختلاف الثقافي
ثقافة الاختلاف

الكتاب

الاختلاف الثقافي
ثقافة الاختلاف

تأليف

سعد البازعي

الطبعة

الأولى، 2008

عدد الصفحات: 288

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-304-2

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 01750507 ـ 01352826
فاكس: 01343701 ـ 961+
www.ccaedition.com
Email: cca@ccaedition.com

سعد البازعي

الاختلاف الثقافي
ثقافة الاختلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

مقدّمة

يدرك المنشغلون منّا بالبحث والكتابة والتأليف، أي المنشغلون بالحياة العقليّة أو الفكريّة وبما تنتجه من نصوص، يدركون، مثلما يعيشون، مفارقة لا تخلو من طرافة وألم في الوقت نفسه، مفارقة يعيشها غيرهم في مجالات وعلى مستويات أخرى. المفارقة هي أنّ موضوع الكتابة يكمن فيها، أو في نهايتها، أنّ هدف الكتاب يتّضح في نهايته. لا أحد يستطيع أن يدّعي أنّه يدري تماماً ماذا ينتظره في نهايّة السطر أو نهايّة الصفحة أو نهايّة الكتاب، ناهيك عن نهاية ما يسمّى أحياناً «الأعمال الكاملة». يبدأ الواحد منّا الكتابة حول قضيّة ما ثم يكتشف أنّ أحداً آخر، أحداً خارج وعيه وتخطيطه وإدراكه وإن كان جزءاً منه، يشاركه تسيير الأمور، بل يتولّى الدفة غالباً ويتجه بالكتابة نحو فضاء مغاير وتخوم لم تخطر ببال. هذا الآخر قد نسمّيه اللاوعي أو نسمّيه الذاكرة وقد يكون قوى أو ظروف أخرى تؤثّر في المرء أثناء عمليّة الكتابة والتأليف فتصرف النصّ إلى وجهات غير محسوبة أو غائبة عن ذهن صاحبها فتربط النص بنصوص سابقة ضمن سياق محسوس حيناً وغير محسوس أحياناً.

حين جمعت مادّة هذا الكتاب وبدأت أهيّؤه للنشر والانضمام إلى رفاق له سابقين شعرت بتلك المفارقة وأنا أتأمّل نصوصاً سبق أن

كتبتها. تبيّن لي أنّني كنت في الأغلب أتحرّك ضمن خطوط متقاربة أو أساسيّة تحرّك الاختيارات وتدفع بعمليّة التأليف أو جمع الأفكار وتنظيمها نحو وجهة لا تكون بالضرورة محسوسة أو حاضرة في الذهن. أقول إنّني حين بدأت أجمع تلك المواد بدأت ألمح معالم مرفأ كنت أسير نحوه باستمرار في كثير ممّا كتبت، بدأت أدرك، بعيني نصف المغمضتين، إلى أين تزحف القافلة وتحبو المسيرة. وأعلم هنا أنّني أجازف بـ «أدركت» هذه، فلربّما ضحكت من نفسي فيما بعد حين تدرك أنّ ما أدركته قبلاً ليس حقيقة الأمر. لكن لا بدّ من المجازفة اتكاءً على معطيات اللحظة الراهنة على الأقل. وفي اللحظة الراهنة ثمّة معالم أستطيع أن أقدّمها لما يضمّه هذا الكتاب بوصفها معالم في الطريق.

قلت في البدء هي «هموم ثقافيّة»، ذلك العنوان الذي يمكن أن تضع تحته أيّ مجموعة من المقالات تقريباً، تماماً مثل قولنا «أفكار» أو «آراء» حول كذا وكذا. وكنت أعلم أنّ ذاك العنوان ليس سوى حيلة لتثبيت الملف على سطح الحاسوب، اسم كالذي نبدأ به حياتنا حين يطلقون على الواحد في اليوم الأول بعد الولادة «الطفل» أو «المولود» أو ما شابه، ثم تبدأ سمات ذلك الطفل تتبلور مع مجيء الاسم الذي يحدّد وجهة ما لهذا الكائن الجديد. وكم من كائن جديد اكتشف بعد تقادمه أنّ الاسم الأنسب له غير ذلك الذي منح عند المجيء! لكن المهم بالطبع ليس الاسم، وإنّما هي تطوّرات الحياة وما تفضي إليه من اختيارات ثم ما تقود إليه الاختيارات من اختيارات ومن أخطاء أو منجزات إلى غير ذلك من أجزاء المسلسل طويلاً كان أم قصيراً.

العنوان الثاني، وهو الماثل على الغلاف، جاء بعد تأمّل المواد مرّة أخرى، جاء ليصف ما أظنّه التوجّه الفعلي لمعظم تلك المواد دراسات كانت أم مقالات أم محاضرات. وجدت أنّني في مجمل مواد

الكتاب أسير باتجاه ما عبّرت عنه بـ «الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف»، وأنّ ما لا يسير منها مباشرة باتجاه تلك المسألة بوجهيها فإنّه يومئ إليها غالباً. فعلى مدى سنوات تقارب العشرين كانت تلك المواد تتجمّع باتجاه قضيّة أساسيّة واحدة في جوهرها، أو لعلّي أسمّيها همّاً رئيساً يستقطب المقالة تلو المقالة والمحاضرة تلو الأخرى وما بين ذلك من دراسات وقراءات. بل إنّي حين أعود إلى سنوات الدراسة الجامعيّة أجد الهاجس لا يتغيّر إلاّ طفيفاً، وكأنّي بما أتبيّن شخص غيري، قارئ يقرأ أعمال غيره واقفاً خارج مسار الحياة ومكوّنات التفكير وطبيعة الأهداف والمساعي. إنّه الهمّ الذي يقف وراء كتب سابقة، مثل «مقاربة الآخر» و«استقبال الآخر» و«شرفات للرؤيّة» وغيرها. أقصد هم الآخر والثقافة المختلفة وكيفيّة فهمهما والتعامل معهما، ثم كيف يتحصّل من ذلك فهم الذات والتعامل معها ومع احتياجاتها الثقافيّة والفكريّة. حتى إنّ مفردة أو مصطلح «الآخر» كاد يصبح لازمة لما أهجس به وأكتب عنه.

«الاختلاف الثقافي» عبارة يقصد بها الإشارة إلى الاختلاف بوصفه ظاهرة ثقافيّة وسمة رئيسة من سمات الثقافة، أي ثقافة، تماماً مثلما نتحدّث عن «التفوّق الاقتصادي» أو «التفاوت الاجتماعي» أو «التطوّر السياسي»، فنحن في كل تلك الحالات نشير إلى ظواهر تُحدّد وتحلّل ويختلف أو يتّفق عليها. أمّا «ثقافة الاختلاف» فالمقصود بها الثقافة المتراكمة نتيجة الوعي بالاختلاف والصدور عن ذلك الوعي ودراسته وتحليله، الأمر الذي يوجد تراكماً معرفيّاً وخبرة إدراكيّة أو مجموعة من المعارف والخبرات التي تتألّف منها ثقافة نابعة من الاختلاف. الاختلاف الثقافي ظاهرة أنطولوجيّة، أي منفصلة عن الذات التي تمارس النظر والتحليل والحكم، في حين أنّ ثقافة الاختلاف هي ما ينتج عن تلك الممارسة التحليليّة والتقويميّة، أي أنّ ثقافة الاختلاف

هي ما ينتجه الفرد الباحث أو الذات المتأمّلة حين تقوم بالبحث في الاختلاف الثقافي أو تتأمّله وتتخذ موقفاً تجاهه.

في هذا الكتاب عدد لا بأس به من الأوراق والمحاضرات والمقالات التي ترصد الاختلاف الثقافي انطلاقاً من الوعي بوجوده، محاولة ألاّ يكون ذلك الوعي مجرّد إيمان أو اعتقاد لا تسنده الشواهد. لذا تحاول تلك المواد رصد الظاهرة في النصوص على تعدّدها واختلافها، فلسفيّة كانت أم أدبيّة أم غير ذلك. والاختلاف المرصود هو في المقام الأوّل اختلاف بين الثقافة (أو الثقافات) العربيّة الإسلاميّة من ناحية والثقافات الغربيّة من ناحية أخرى، مع أنّ ثقافات غير غربيّة تدخل في الصورة فتوسع الإطار المرجعي باتجاه اليابان أو الهند أو الصين أو غير ذلك.

المواد المتّصلة مباشرة بالاختلاف الثقافي تمثّل القسم الأكبر من مواد الكتاب وتتنوّع تنوّعاً بيّناً بين ما يتناول قضيّة المصطلح وما يتجه نحو «الآخر» وما يتناول مسألة المنهج إلى جانب قضايا أخرى مثل الهويّة والتحيّز وكلّها تصبّ في الإطار ذاته. وقد يلاحظ القارئ تبايناً بين المواد في الحجم وكيفيّة التناول، والسبب يعود إلى اختلاف المناسبات التي استدعت كتابة المقالة أو المحاضرة أو الدراسة، وبالطبع إلى تباين الأوقات، فمواد الكتاب إجمالاً تجمّعت على مدى سنوات. صحيح أنّ معظمها لا يفصله عن البعض الآخر أكثر من سنتين إلى ثلاث سنوات، لكن من المواد ما أُعِدّ وأُلقي أو قُرئ قبل فترة طويلة نسبيّاً لكن لم يظهر الإطار المناسب لطبعه ونشره إلاّ الآن.

يصدق التأخّر في النشر على عدد محدود من المواد منها ورقتان نشرتا في مجموعة المواد المتعلّقة بالاستشراق. فالورقة التي تحمل العنوان «المسلمون في الآداب الغربيّة» كانت محاضرة أُلقيت عام 1996 في المجمّع الثقافي بأبو ظبي. وكذلك هي حال الورقة التي تتناول

النقّاد المستشرقين فقد نشرت أيضاً في الفترة نفسها، ويعني هذا أنّ عشر سنوات تقريباً تفصل الورقتين عن ورقة «عاشقات الشرق» التي كانت مساهمة في ندوة أقيمت في السويد عام 2006. لكنّ القارئ لن يخطئ، في تقديري، وجوه الشبه بين هذه الورقات الثلاث فهي في المجمل تصدر عن قراءة واحدة للخطاب الاستشراقي الغربي الذي انشغلت به منذ أوائل الثمانينات وتبلور في أطروحة الدكتوراه عام 1983 والتي حملت عنوان «الاستشراق الأدبي في الأدب الأنجلو أمريكي: تطوّره واستمراره».

في بعض الأوراق المتصلة بالنقد، مثل الورقة المتعلّقة بالبنيويّة التكوينيّة، يتضح انشغال بالآخر واختلاف الثقافات على النحو الذي يتبيّن أيضاً في الورقة المتعلّقة بالتنوير ومفهوم الخطاب حيث تطرح الثقافة الغربيّة من زاوية اختلافها مع غيرها وانتظامها ضمن مجرى تاريخي تبلور من خلاله مفهوم التنوير وترك أثره في الحياة الغربيّة على مختلف مستوياتها. وتأتي الأوراق المتعلّقة باليهود وحضورهم في الحضارة الغربيّة لتبرز الاختلاف الثقافي من زاوية غير عربيّة هذه المرّة، زاوية إحدى أشهر الأقلّيات في تاريخ البشريّة وإحدى أكثرها فاعليّة في السياقات التي عاشت وعملت ضمنها. وإذا كنت شغلت بهذه القضيّة في كتاب مُطوّل نسبيّاً فإنّ تناولها هنا يأتي نتيجة لكونها مسألة ما تزال تطرح نفسها وبإلحاح(*).

وضع الأقلّيات يتّصل مرّة أخرى بقضايا العرب في الثقافة الأمريكيّة من حيث إنّ الحضور العربي أو الحضور الإسلامي بالأحرى هو حضور أقلوي، حضور أقليّة ينظر إليها المثقّف الأمريكي من خلال

(*) المكوّن اليهودي في الحضارة الغربيّة (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007).

عوامل كثيرة اشتبكت في السنوات الأخيرة منها الإرهاب والعنف مضافاً إليهما الحضور اليهودي سواء في الغرب نفسه أو من خلال إسرائيل.

في المقالات المتعلّقة بالعلمانيّة والعلمنة تبرز مسألة تعايش الأديان. ففي تلك المقالات تثار إشكاليّة التديُّن في أوروبا واستمرار العداء على شكل مواقف تُتخذ تجاه الأقلّيّات على اختلافها لاسيّما المسلمة واليهوديّة. تتناول الأوراق المسعى الأوروبي للعلمنة والتحدّيات التي يواجهها من خلال إلحاح الحضور الديني على الرّغم من مساعي العلمنة والاختلاف الذي يمثّله في المشاهد الثقافيّة الأوروبيّة. وتمثّل الدراسات التي نجدها لدى الباحثين، طلال أسد وغيل أنيدجار، أنموذجاً للكيفيّة التي تمرّأت فيها تلك المشكلات وبعض المساعي لفهمها وتجاوزها.

أرجو أن يجد القارئ في كل ذلك شيئاً ممّا توخّاه حين استرعاه العنوان أو حين تصفّح محتوياته، ولي وقفة أخرى مع ذلك العنوان الذي يحتاج في تقديري إلى توضيح قد لا يجده في مواد الكتاب. فالاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف جديران بتأمّل أطول هو ما سأتّجه إليه أوّلاً.

ثقافة الاختلاف: نحو تأصيل المفهوم

«الاختلاف» مفردة شائعة اكتسبت بعداً مفهومياً واصطلاحياً نتيجة جهود بعض المفكّرين الذين أسهموا في تعبئتها بحمولة دلاليّة معرفيّة جديرة بالاهتمام، وإن لم يفعلوا ذلك دائماً من خلال المفهوم نفسه أو تحت مسمّى «الاختلاف»، فالمفهوم الذي اكتسب بعداً اصطلاحيّاً تداوليّاً نتيجة تلك الجهود صار ذا صلة بمفاهيم رديفة تثريه بطريقة غير مباشرة. من تلك المفاهيم مفهوما «التحيّز» و«التأصيل» اللذين عمل عليهما عدد لا بأس به من الباحثين سواء العرب أو غير العرب، كلّ من زوايته الشخصيّة ومهاده الثقافي بطبيعة الحال. كما أنّ المفهوم متصل صلة وثيقة بحقول بحثيّة شهدت في السنوات الأخيرة تطوّراً ملحوظاً مثل الدراسات ما بعد الاستعماريّة والنسويّة ونظريات التلقّي وغيرها إلى جانب حقول عريقة مثل الدراسات الاجتماعيّة والنفسيّة بتفريعاتها النظريّة وأجهزتها المفهوميّة والمصطلحيّة.

يُقصد بالاختلاف في السياق المطروح هنا، كما يشير عنوان الكتاب، «الاختلاف الثقافي» أي اختلاف ثقافة عن أخرى بوصف تلك ظاهرة محسوسة وتشهد بها سمات عديدة في الثقافة نفسها أبرزها اللغة والمعتقدات والتاريخ والتقاليد والمنتجات المعرفيّة والذوقيّة من علوم وآداب وفنون وكذلك أنماط السلوك وطرق التعبير إلى غير ذلك ممّا

يدخل في باب البداهة ولكنّه يحتاج إلى استعادة بغرض التأمل والتحليل. والافتراض هنا هو أنّ ذلك ممّا يصدق على الثقافات الإنسانيّة كافّة، لأنّ كونها ثقافات وليس ثقافة واحدة يقتضي منطقياً أنها تتسم بقدرٍ كافٍ من الاستقلال أو الاختلاف يبرّر استخدام صفة الجمع، لكن في الوقت نفسه لا شكّ أنّ الاختلاف أو التباين ليس على قدر واحد، تماماً مثلما أنّ التجانس ليس على درجة واحدة. فالعلاقة مثلاً بين الثقافتين الإنجليزيّة والفرنسيّة غير العلاقة بين إحدى تلكما الثقافتين والثقافة الصينيّة، الأوليان تتمتّعان بقدر عالٍ من التجانس في حين تختلفان معاً اختلافاً جذريّاً في بعض الوجوه عن الثقافة الصينيّة. وكذلك هي العلاقة بين الثقافتين العربيّة والفارسيّة في درجة قربهما بعضهما من بعض من ناحية، وبعدهما من ناحية أخرى عن ثقافات أخرى كالألمانيّة أو اليابانيّة أو غير ذلك. فالاختلاف أساسي لوجود الثقافة لكنّه يزيد وينقص تبعاً لعوامل كثيرة منها التاريخي والجغرافي والثقافي البحت. ومحصّلة هذا هي أنّ الاختلاف والتجانس متغيّران تبعاً لظروف كثيرة.

الاختلاف المشار إليه كان، كما سبقت الإشارة قبل قليل، موضوع بحث من زوايا مختلفة، وكانت نتيجة ذلك البحث المتعدّد تراكماً معرفيّاً وعلميّاً أشير إليه هنا بـ «ثقافة الاختلاف» في مقابل «الاختلاف الثقافي» الذي يشكّل موضوع تأمّل ودراسة لثقافة الاختلاف أو الثقافة الناتجة عن دراسة الاختلاف، وكان يمكن أن يقال «علم» الاختلاف لولا أنّ من المغامرة القول بوجود علم حول الموضوع في الوقت الحاضر، مع أنّ ذلك التشكّل غير مستبعد على كل حال. ويعني استعمال كلمة «ثقافة» في «ثقافة الاختلاف» أنّ ثمّة دلالة للثقافة غير تلك المستعملة في «الاختلاف الثقافي»، فالثقافة هنا ثقافة عالِمة، حاصل معرفي ناتج عن التأمّل والبحث والاستنتاج، أي أنّها شكل من

أشكال التثقّف المتحصّل عن طريق التعرّف والإدراك المدقّق. فهي ثقافة ناقدة أو ثقافة نقديّة وفرديّة، المعنى الأساسي الذي نقصده حين نصف أحداً بأنّه «مثقّف»، وليست ثقافة ناتجة عن نشاط إنساني جمعي وشعبي أو جماهيري كما هو أحد المعاني الأساسيّة لمفهوم «ثقافة»، المعنى المستعمل هنا في عبارة «الاختلاف الثقافي».

لإنتاج ثقافة الاختلاف لابدّ من الانطلاق من وجود الاختلاف ابتداءً وبالطبع فإنّ المقصود ليس الاختلاف بالمعنى الأساسي البدهي الذي لا يشكّك فيه أحد، أي اختلاف لغة عن لغة أو شعب عن شعب، وإنّما الاختلاف الذي يتجاوز الجوانب الواضحة ويبرّر القول بوجود قطائع معرفيّة وثقافيّة على مستويات متعدّدة. فإذا كان اختلاف الثقافات من الأمور البدهيّة، اختلاف الثقافة الإنجليزيّة عن العربيّة والعربيّة عن الصينيّة وهكذا، فإنّ وجود تشابه بين الثقافات هو أيضاً من الأمور البدهيّة بحكم الانتماء إلى العائلة البشريّة التي تجعل بعض المعتقدات والعادات وغيرها من الإرث الإنساني المشترك الذي يبرّر وصف شعب أو مجتمع بأنّه شعب أو مجتمع إنساني، أو وصف فرد بأنّه ينتمي إلى ذلك الشعب أو المجتمع. كلتا الحالتين ليست محل جدال. ما هو محل جدال هو القول بأنّ أوجه الشبه أو أوجه الاختلاف هي من الأهميّة بحيث تعدل بالأوجه الأخرى المقابلة بحيث أنّ دراسة ثقافة من الثقافات ينبغي أن تنطلق من الوعي بالاختلاف أو التشابه وليس العكس. فقد كان دائماً هناك من يرى بأنّ أوجه الشبه بين الثقافات والمجتمعات البشريّة هي أكثر من أوجه الاختلاف وأنّ ذلك ينبغي أن يكون المنطلق للبحث والمعرفة وللمشاريع الحضاريّة التي ينبغي على هذا الأساس ألاّ تتردّد في تبادل المنتجات على اختلافها بحكم ارتفاع معدّلات التشابه الإنساني. وفي مقابل أولئك كان هناك أيضاً من يرى العكس تماماً مؤكّداً أنّ الثقافات أقرب إلى التباين منها

إلى التقارب، أو أنّ التباين ليس أقلّ أهمّيّة من التشابه، وأنّ التبادل الحضاري أو الثقافي ينبغي أن يبنى على هذا الأساس وليس العكس. وبالتأكيد فإنّ السجال بين الجانبين لم يكن معرفيّاً أو علميّاً خالصاً وإنّما شابه الكثير من النوازع الأيديولوجيّة والسياسيّة.

دلالات أخرى للاختلاف:

ما يشار إليه هنا بثقافة الاختلاف ينتمي إلى عائلة من المفاهيم والمصطلحات المطروحة في الثقافات المختلفة ومنها الثقافة العربيّة الإسلاميّة التي عرفت الاختلاف والبحث فيه ضمن ما عرفت من مفاهيم ومصطلحات لعلّ أشهرها: «فقه الاختلاف» ورديفه «أدب الاختلاف». وهناك الكثير ممّا كتب في العصر الحديث حول هذه المسألة بوجوهها المختلفة إلى جانب الإشارات المتواترة إلى المفهوم نفسه في الموروث الديني الإسلامي. الشيخ يوسف القرضاوي يضع فقه الاختلاف ضمن خمسة أنواع من الفقه هي: فقه المقاصد، وفقه السنن، وفقه الأولويات ومراتب العمل، وفقه الموازنة بين المصالح والمفاسد وذلك في كتاب له حول الموضوع.[1] وفي كل الحالات فإنّ من كتبوا في الموضوع في السياق الإسلامي يقصدون بالاختلاف ما يحصل بين المسلمين من تباين في وجهات النظر فيما يتعلّق بأمور دينهم في المقام الأوّل، وفي الموقف من الشعوب والثقافات أو الأديان الأخرى في المقام الثاني. فالاختلاف هنا هو اختلاف العلماء أو اختلاف الفرق والمذاهب الإسلاميّة في المسائل الفقهيّة وفي مسائل العقيدة وما يتصل بذلك من أمور الدين والدنيا، وهو اختلاف يقسمه

---

(1) انظر: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرّق المذموم: دراسة في فقه الاختلاف في ضوء النصوص والمقاصد الشرعيّة (القاهرة: دار الصحوة، 1991).

الكتّاب إلى قسمين، قسم مذموم وآخر محمود، يتعلّق الأوّل بالاختلاف المؤدّي إلى الفرقة والتنازع ويشار إليه عادة بالخلاف أو النزاع تمييزاً له عن الاختلاف المحمود في الرأي إذ يصدر عن توافق في الأصول وانسجام في الأهداف. وينقل كثير ممّن كتبوا في الموضوع من الباحثين الإسلاميين ما ذكره ابن القيّم في كتابه **أعلام الموقّعين** حول الاختلاف بصورة عامة حين قال: «وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بدّ منه لتفاوت أغراضهم وأفهامهم وقوى إدراكهم.. ولكنّ المذموم بغي بغضهم على بعض وعدوانه».

الباحث المغربي علي أومليل توقّف أمام هذه المسألة في كتاب له حول شرعيّة الاختلاف وبين جملة من المسائل المتّصلة بتلك القضيّة الهامّة في الموروث العربي الإسلامي من منظور معاصر[2]، يشير أومليل إلى تركّز البحث لدى علماء الإسلام في الاختلاف ضمن الدين الواحد على النحو المشار إليه، ولكنّه يشير أيضاً إلى الاختلاف الآخر، أي اختلاف مفكّري الإسلام وعلمائه مع نظرائهم في الأديان والمعتقدات الأخرى. ويبيّن أومليل جانباً مهمّاً من الانشغال بهذا الجانب من الاختلاف في التاريخ الإسلامي ليس بين العلماء المسلمين ومن يناظرهم في الثقافات الأخرى فحسب وإنّما بين الجماعات المسلمة وغيرها لاسيّما حين تكون تلك الجماعات مقيمة في مجتمعات غير مسلمة تضطر معها إلى مواجهة الاختلاف بصوره المختلفة، أي بصوره السلميّة ذات الطابع الفكري أو العقدي الحجاجي وبصوره العنيفة المنطوية على الكثير من النزاع والعنف.

يتّضح ذلك، كما يقول أومليل، في حالة الجماعة المسلمة التي بقيت في الأندلس بعد انتهاء الحكم الإسلامي ورحيل وترحيل معظم

(2) في شرعيّة الاختلاف (بيروت: دار الطليعة، 1991).

المسلمين من شبه الجزيرة الأيبيريّة، وهي الجالية المعروفة بالموريسكيين. تلك الجماعات تعلّمت أساليب كثيرة للدفاع عن بقائها ومن ذلك أساليب محاجّة الآخر وإثبات مشروعيّة وجودها، بل وضعف حجّة الخصم من خلال التعرّف على ثقافته وإثبات هشاشة ادّعاءاته. ووصل الأمر بالموريسكيين في تلك المعركة الثقافيّة الوجوديّة إلى حدّ وضع الملاحم التي تمجّد المسلمين وتتنبّأ بعودتهم إلى الأندلس. بل إنّ الأمر تجاوز تلك الاستراتيجيّة الدفاعيّة إلى حدّ الهجوم على الخصم في أهمّ ما يملك ثقافياً وهو الإنجيل حيث «اخترعوا «إنجيلاً» قالوا إنّه الإنجيل الأصلي، في مقابل الأناجيل التي بأيدي المسيحيين» (أومليل 77). ولم يؤدّ ذلك بالطبع إلى تخفيف الاختلاف أو الخلاف الثقافي الاجتماعي بل عمّقه وزاد من عزلة المسلمين واضطهاد الإسبان الكاثوليك لهم، فكان أن تطوّر الأمر إلى ازدواجيّة لدى الموريسيكيين في سلوكهم للتظاهر بالانسجام مع الحياة العامّة وادعاء المسيحيّة ظاهراً مع الاحتفاظ سرّاً بدينهم الإسلامي. بل إنّ الأمر وصل، كما يقول أومليل، إلى تطوير لهجة أو بالأحرى لغة خاصّة بهم هي «اللغة الأعجميّة»، وهذه لغة إسبانيّة لكنّها تكتب بالعربيّة سعوا من خلالها إلى التواصل فيما بينهم لكن من دون أن يتعرّف عليها الإسبان.

لقد كان الموريسكيّون أنموذجاً مبكراً للتفاعل مع الآخر، لكنّه، كما يشير أومليل، أنموذج يحمل أيضاً بعض مشكلات التفاعل حين يحدث في ظلّ الاضطهاد والعداء. فالموريسكيّون واجهوا عداء الآخر بعداء مقابل، وكانوا بالطبع مضطرين إلى ذلك، لكنّ الحقيقة تبقى وهي أنّ العداء بطبيعته لا يؤدّي إلى استيعاب صحيح. كما أنّ المشكلة من ناحية أخرى هي أيضاً مشكلة الإسبان بتعصّبهم الشديد وإصرارهم على رفض المسلمين، الأمر الذي أدّى لديهم كذلك إلى فهم مشوّه

لحقيقة الجماعة المقيمة بين ظهرانيهم. ويجد أومليل أنّ المشكلة مستمرّة حتى في العصر الحديث، على الرّغم من اختلاف الظروف وتسليم المسلمين المعاصرين، على عكس الموريسكيين، بتخلّفهم الحضاري. ففي حين كان الموريسكيّون قريبي عهد بالتفوّق الحضاري الإسلامي، يدرك المسلمون الآن ازدياد الفجوة الحضاريّة، وكان يفترض أن يؤدّي هذا الإدراك الحديث إلى وعي أفضل بالآخر، لكن ذلك الوعي لم يتطوّر بالشكل الكافي وظلّ كثير من المسلمين بعيدين عن التعمّق في معرفة الغرب، كما نلحظ من مثال بعض قادة النهضة الإسلاميّة الحديثة مثل محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، فقد اكتفا هذان، كما يقول أومليل، «كغيرهما من السلفيين المحدثين بنوع من الفلسفة الدينيّة السطحيّة...» (أومليل، 81).

ما يتضح من التحليل الذي يقدّمه أومليل لتاريخ الاختلاف في الثقافة الإسلاميّة هو أنّ المسلمين ظلّوا في الغالب أكثر اهتماماً بالاختلاف على المستوى الداخلي حيث بدا الاختلاف أمراً غير مرغوب به، كما يشير فقهاء الإسلام المعاصرون من أمثال القرضاوي في الإشارة التي وردت قبل قليل، في حين أنّ الاختلاف مع الآخر ظلّ مقبولاً بل ومرغوباً فيه وإن ظلّ اختلافاً مفرغاً من المعرفة الصحيحة أو المستوعبة. وهنا نتبيّن أنّ ما يدعو إليه بعض الباحثين والمفكّرين العرب المعاصرين، من أمثال أومليل، هو عكس ما يدعو إليه علماء الدين: فما يدعو إليه أولئك الباحثون الليبراليون، وهم من الكثرة بحيث يشكّلون تيّاراً في الثقافة العربيّة المعاصرة، هو إبراز وتعميق مفهوم الاختلاف الداخلي من حيث هو تعدّديّة فكريّة وثقافيّة أو نوع من الديموقراطيّة وحريّة الرأي، في حين ينظرون إلى الاختلاف مع الآخر من زاوية مختلفة، تتضح حيناً وتغمض حيناً آخر. في حالة أومليل الزاوية واضحة إلى حدّ كبير، على الرّغم من أنّه معني بالاختلاف

الداخلي من حيث هو قضيّة داخل الثقافة العربيّة الإسلاميّة أو بين مذاهبها وجماعاتها أكثر من اهتمامه به من حيث هو موقف تجاه الآخر.

ينطلق أومليل من المقارنة بين وضع العرب والمسلمين في العصر الحديث ووضعهم في السابق. ففي حين كان العرب والمسلمون أقوياء في الماضي كان الاختلاف الداخلي مقبولاً ولم يكن هناك حرج في بسط معتقدات الشعوب الأخرى، بل كان تناولها يتسم بالعرض الذي يتوخّى الحياد على النحو الذي لا يصدر إلاّ عن ثقة بالنفس (كما في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، وكما في مقارنات البيروني لمعتقدات أهل الهند). لكن حين ضعف المسلمون في العصر الحديث بتحوّلهم إلى الفئة المغلوبة صار الحديث عن الاختلاف الداخلي غير مقبول وتزايدت الدعوة إلى الوقوف صفّاً واحداً في وجه عدوّ مختلف ومخالف:

من المعروف أنّه في المجتمع المغلوب على أمره والواقع تحت الضغط الخارجي، يعتبر التناقض الرئيسي هو التناقض مع الأجنبي، وتحال الاختلافات الداخليّة إلى موقع ثانوي (أومليل، 101).

يقابل ذلك الموقف موقف كموقف البيروني من الهند واليونان في القرن الخامس الهجري، فكما يشير أومليل يعقد البيروني مقارنة بين العلوم العربيّة والعلوم الهنديّة ولكن بعيداً عن حساسيّة الاختلاف في المعتقد، أي أنّه لا يقارن عقائد المسلمين بعقائد الهنود ليقطع بتفوّق المسلمين، وإنّما يعقدها «في الدائرة العلميّة»، وفي هذه المقارنة يغيب التناقض مع الآخر. بيد أنّ هذا يستثير السؤال حول المقصود بالأجنبي هنا، هل هم الهنود، أم هي العلوم الهنديّة؟ فالبيروني، كما يذكّرنا أومليل، «عادة يقارن بين مستويين من العلم: الهندي واليوناني، ليخلص دائماً إلى تفوّق هذا الأخير في مجالات شتّى، وبالتالي تفوّق

العلم العربي وارث العلم اليوناني» (أومليل، 6 ـ 7). ثمّة أجنبي إذاً، هو الهندي، وثمّة تناقض معه. لكن أليس اليونان أجانب أيضاً؟ أم أنّ اليونان أجانب قريبون وثقافتهم ليست على الدرجة نفسها من الاختلاف؟ في كل الحالات تبقى النتيجة دون تغيير، وهي أنّه حتى البيروني واجه الاختلاف الثقافي وإن على مستويات مختلفة واتخذ منه مواقف مختلفة أيضاً: رفض ثقافة الهند وتقبل ثقافة اليونان.

إنّ موقف البيروني جزء من موقف شائع تجاه الآخر في ذلك العصر، موقف يشكّل تيّاراً رئيساً في الثقافة العربيّة وتمثّله أصوات كثيرة من مختلف قطاعات الثقافة والفكر مثل: متّى بن يونس والفارابي وابن رشد، وهو تيّار انفتاحي، يدعو إلى وصل الثقافة العربيّة الإسلاميّة بثقافة اليونان دون إعطاء كبير أهميّة للاختلاف الثقافي أو حتى الاعتقاد بوجوده أصلاً. ويقابل ذلك التيّار آخر كرّس مسألة الاختلاف مع الآخر عموماً واليونان بشكل خاصّ وفضّل البحث عن بدائل حضاريّة أخرى في حال الحاجة إلى التفاعل مع الآخر. وأمثلة هذا التيّار كثيرة أيضاً وتشمل ابن سينا والغزالي بالإضافة إلى علماء من أطياف مختلفة. ومن الأمثلة الشهيرة على اختلاف التيّارين المناظرة الشهيرة التي سجّلت في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بين متى بن يونس القنائي وأبو سعيد السيرافي حين أصرّ الأوّل، وهو المعروف بترجماته وتعريفاته بالثقافة اليونانيّة، على وحدة العلوم والمعارف الإنسانيّة ورد الثاني، من منطلق عروبي إسلامي، بأنّ علوم اليونان غير علوم العرب وأنّ ما يصلح لهم لا يصلح بالضرورة لغيرهم[3].

أمّا ابن سينا فقد توقّف أمام مسألة الاختلاف في بحثه عن منطق

(3) الامتاع والمؤانسة، ج 1، 108 ـ 128 ت. أحمد أمين وأحمد الزين [بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

مغاير للمنطق الأرسطي اليوناني، إذ يمّم وجهه مثل البيروني شطر المشرق، لكنّه على عكس البيروني كان يتلمّس لدى الهنود وغيرهم من أهل الحضارات المشرقيّة ما أسماه «منطق المشرقيين» ليؤكّد بذلك أهميّة البحث عن البديل توسيعاً لأفق الاختيار:

وأمّا نحن فسهل علينا التفهّم لما قالوه أو ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك في ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدّة التفطّن لما أورثوه. ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط الذي يسميه اليونانيون (المنطق) ـ ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ـ حرفاً حرفاً، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شيء وجهه، فحقّ ما حقّ وزاف ما زاف[4].

الاختلاف في السياق الغربي:

من ناحية أخرى يتبيّن للباحث أنّ مسألة الاختلاف الثقافي كانت وما تزال أكثر عالميّة من أن تكون محصورة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. فأوروبا نفسها شغلت بتلك القضيّة في مختلف مراحل تطوّرها الحضاري ولم يكن ذلك محصوراً بالعصور الوسطى حين كانت في موضع المستقبل للمؤثّرات الحضاريّة الأخرى أكثر من كونها في موضع المصدر لتلك المؤثّرات. ولأنّ هذا ليس موضع التوسّع في هذا المبحث الطويل فسأشير هنا إلى شواهد محدودة ولكنّها دالّة من العصر الحديث وهي ممّا تتوقّف عنده بعض مباحث هذا الكتاب. من تلك ما يتوقّف عنده كاتب إيرلندي معروف هو أوسكار وايلد في نهاية

(4) منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق (القاهرة: المكتبة السلفيّة، 1328 ـ 1910) ص 3.

القرن التاسع عشر أو ما يستوقف ناقداً أدبياً فرنسياً مشهوراً مثل رولان بارت، أو ما يشير إليه شعراء مثل وليم بتلر ييتس أو مفكّرون مثل ميشيل فوكو أو مارتن هايدغر.

الاختلاف الثقافي على مستوى الفنون هو ما يتوقّف عنده أوسكار وايلد ووليم ييتس حين يطرحان التباين الجذري بين النزعة التجريديّة في الفنون الإسلاميّة والشرقيّة عموماً والنزوع إلى المحاكاة في الفنون الغربيّة. أمّا رولان بارت وفوكو فيدهشهما الاختلاف الجذري بين ثقافتين كاليابانيّة والصينيّة من ناحية، والثقافة (أو الثقافات) الغربيّة من ناحية أخرى. ولنأخذ فقط ما يقوله بارت حول تجربته حين زار اليابان في أواسط القرن الماضي ووجد نفسه غير قادر على اكتناه المخزون الدلالي لنظام العلامات في اليابان فحوّل ذلك إلى حلم يمكن من خلاله الخروج عن عزلة الذات وغرقها في المتشابه:

«الحلم: أن نعرف لغة أجنبيّة وغريبة دون أن نفهمها: أن ندركها في اختلافها دون أن تتوفّر لدينا إمكانيّة استعادة ذلك الاختلاف من خلال الطبيعة الاجتماعيّة للغة، أو الاتصال، أو الابتذال: أن نعرف استحالاتنا منعكسة إيجابيّاً في لغة جديدة... باختصار، أن نهبط إلى ما لا يقبل الترجمة، أن نشعر بصدمته دون أن نهون منها إلى أن يهتز كل الغرب بداخلنا...» (أنظر: «الاختلاف الشرقي» في هذا الكتاب).

من ناحية أخرى نجد فيلسوفاً مثل الألماني مارتن هايدغر في تعريفه للفلسفة وذهابه إلى أنّ ثمة خصوصيّة يونانيّة في الفلسفة تجعل الفلسفة منتجاً ثقافياً يونانياً إلى الحدّ الذي تصير معه مفردتا «فلسفة» و«اليونان» مترادفتين ليصير التفلسف بالضرورة دخولاً في أفق الثقافة اليونانيّة. ولعلّ تلميذ هايدغر وفيلسوف الهرمنيوطيقا المعروف غادامير يقصد ما يشبه ذلك حين يؤكّد أنّ ممارسة الهرمنيوطيقا أو التأويل عبر الاختلاف الثقافي، أي التأويل أو التفسير الذي يضطلع به منتمٍ إلى

ثقافة ما في تناوله نصوصاً من ثقافة أخرى، غير ممكن دون أخذ الاختلاف الثقافي بعين الاعتبار والصدور عنه. ومثل ذلك نجده إلى حدّ ما لدى مجموعة الباحثين في كتاب مثل قابليّة الثقافات للترجمة (1996) إذ يطرحون أسئلة جوهريّة حول الاختلاف الثقافي تناولوها من زوايا مختلفة لكنّها تصبّ في الإجابة الأساسيّة نفسها والتي لا تقول باستحالة الترجمة بصورة عامّة ولكنّها تقول باختلافات يستحيل القفز عليها. أحد المسهمين في ذلك الكتاب، الناقد الأمريكي ج. هلس ملر، يختصر تلك الأطروحة في إشارته إلى صعوبة نقل نظريّة نقديّة من سياق ثقافي إلى آخر مغاير: «عندما تترجم النظريّة أو تنقل، عندما تعبر الحدود، فإنّها تُحضر معها ثقافة من أسّسها»[5]. ومعنى ذلك، كما يقول الناقد الأمريكي، إنّ «جهوداً ضخمة من الترجمة ضروريّة لفكّ تركيب نظري معيّن من أصوله اللغويّة والثقافيّة، على افتراض أنّ هناك من يريد أن يفعل ذلك. وفي الحقيقة قد يكون ذلك من المستحيل»[6]. هذا على الرّغم من أنّ السياقات الثقافيّة التي يتحدّث عنها ملر هي سياقات ثقافيّة متجانسة نسبيّاً، فهي سياقات أوروبيّة، أي أنّه يتحدّث عن صعوبة نقل نظريّة نقديّة من لغة أو ثقافة أوروبيّة إلى أخرى في الحيّز نفسه. فكيف يمكن تصوّر نقل تلك النظريّة إلى حيّز غير مجانس أصلاً كالحيّزين الغربي والياباني أو الغربي والعربي. تلك الصعوبة هي بالتحديد ما ينشغل به باحثون من ثقافات أخرى كالياباني يوكوتا موراكامي في دراسته المقارنة للعلاقات الثقافيّة بين اليابان والغرب

---

(5) **The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser (Stanford: Stanford UP, 1996) p. 211.**

عنوان الكتاب بالعربيّة: قابليّة الثقافات للترجمة: تشكّلات الفضاء ما بينها.

(6) السابق، ص 211.

(انظر «آسيا والغرب: قراءة في الاختلاف الثقافي») في هذا الكتاب.

الاختلاف الثقافي هو في الواقع أحد الأسس التي قامت عليها أبحاث الدراسات الأدبيّة المعروفة بـ «الأدب المقارن» في أوروبا، فقد سعت تلك الدراسات، كما يقول أحد أعلامها المبكرين، الفرنسي بالدنشبرغيه (أو بالدنسبرغر)، إلى تجاوز الاختلاف الثقافي الذي تطوّر ما بين الآداب الأوروبيّة في محاولة لاستعادة الوحدة الثقافيّة الأوروبيّة في العصور الوسطى. ويؤكّد مقارنون آخرون أنّ مبدأ الاختلاف جوهري بوصفه أساساً نظريّاً للدرس المقارن حين يأخذون بعين الاعتبار العلاقات الثقافيّة بين الغرب وغيره من جهات العالم. هذا بالإضافة إلى تفاصيل كثيرة ترد في مباحث الكتاب (انظر بشكل خاصّ «آسيا والغرب»: و«سؤال النظريّة وأفق الاختلاف»).

على مستوى آخر نجد الاختلاف يطرح لدى بعض المفكّرين الغربيين بدوافع يمتزج فيها الفلسفي بالاجتماعي. فبدلاً من النظر إلى الاختلاف من منظور فلسفي بحت أو فلسفي ثقافي، كما عند هايدغر وغادامير، أو من حيث هو جزء من التحليل العبر ثقافي في المقارنة سواء كان ذلك عند أهل الأدب أو غيرهم مثل أهل القانون والتاريخ، يحضر الاختلاف هنا بوصفه مفهوماً فلسفيّاً ذا أبعاد اجتماعيّة فئويّة. هنا نجد المفكّر الفرنسي جاك دريدا يطوّر مفهوماً شديد التركيب للاختلاف ضمن فلسفته التقويضيّة، مثلما نجد مفكّري مدرسة فرانكفورت أو بعض مفكّريها يصرّون على أهميّة الاختلاف واتخاذه سلاحاً اجتماعيّاً وسياسيّاً في وجه «التشابه» أو التماثل بين أهل المجتمع المتجانس دينيّاً وثقافيّاً وعرقيّاً. وحين نتذكّر أنّ مجمل أعضاء مدرسة فرانكفورت من ذوي الأصول اليهوديّة سندرك أهميّة التشابه بالنسبة لفئة تدرك صعوبة الانتماء وتخشى الاضطهاد.

لقد اهتمّت مدرسة فرانكفورت بالاختلاف وطوّرته من حيث هو

مفهوم، لكن إلحاحهم عليه متّصل في تقديري بموقعهم الثقافي والاجتماعي والعرقي، أو الإثني بتعبير جامع، أو نابع من إحساسهم بذلك الموقع وما يمليه من انتماء ويستدعيه من ظروف ويحمل من سمات سواء كانت إيجابيّة أم سلبيّة. ومع أنّ إلحاحهم عليه جاء من زوايا مختلفة، فإنّه لم يكن إلحاحاً فلسفيّاً أو فكريّاً خالصاً، أي لم يكن مجرّد انشغال بقضيّة تؤرق الفلاسفة الآخرين أو تشكّل قضيّة كبرى في تاريخ الفلسفة أو الدراسات الاجتماعيّة والنفسيّة مع أنّ الجانب الفلسفي لم يغب عنه. يقول المؤرّخ الأمريكي تود مي، في كتاب له حول الاختلاف لدى أربعة فلاسفة هم: نانسي ودريدا وليفيناس ودولوز، إنّ أولئك الفلاسفة ومعهم مدرسة فرانكفورت ـ أدورنو وفروم وهوركهايمر ضمن آخرين ـ اهتمّوا بالاختلاف من حيث هو نوع من المقاومة الإثنيّة التي تضعها جماعة ترى اختلافاتها في وجه السلطويّة والجوهرانيّة (إسانشياليزم Essentialism) المستبدّة التي تفرضها الأكثريّة[7].

هذه المقاومة الإثنيّة هي ما تبذله جماعات مختلفة كثيرة في أزمنة مختلفة وفي سياقات ثقافيّة متنوّعة، وقد رأينا كيف يحدث ذلك في مقاومة الموريسكيين للهيمنة الثقافيّة الإسبانيّة في المرحلة التي تلت خروج المسلمين من الأندلس. أمّا في العصر الحديث فالنماذج لهذا أكثر من تحصى وهي ليست دائماً بين ثقافات متباينة بل إنّ بعضها يحدث داخل النسيج الثقافي الواحد حين تحاول فئات ذات توجّهات فكريّة معيّنة أو ذات أصول إثنيّة مختلفة أن تحتفظ باختلافها بعيداً عن الذوبان في الفكر الجمعي أو الرؤية الجمعيّة وما يتصل بها من تقاليد وعادات ومعتقدات.

---

(7) Todd May, Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze (University Park: The Pennsylvania State UP, 1997).

الاختلاف الثقافي إذاً موضوع يصعب التشكيك في أهمّيّته ناهيك عن وجوده، وهو من هنا بحاجة إلى المزيد من البحث والتأمّل، الأمر الذي تسعى أوراق هذا الكتاب إلى أن تكون في مجموعها مساهمة في توسيع أمداءه أفقيّاً وعموديّاً انطلاقاً من الفرضيّة التي تؤكّد صحّتها الدراسات والمقولات المشار إليها هنا والتي تشير إلى أنّنا إزاء قضيّة ليست مهمّة فحسب بل شديدة التركيب وذات أبعاد إشكاليّة يصعب حسمها بإجابة وحيدة البعد مثل الرفض أو القبول.

الباب الأول

في الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف

- 1 -

تمثيلات «الآخر» ورحلة الاصطلاح

الخطاب الثقافي العربي المعاصر مزدحم بالآخر، وفي حديث الكثير منّا يتخذ «الآخر» مكانة بارزة. وبشكل سريع غير متوقّع. فجأة بدأ كل منّا يتحدّث عن «الآخر» الذي صار مصطلحاً مستقلاً يتراكم في عناوين يضيق المجال عن استعراضها. «الآخر» صار عنواناً وموضوعاً وهماً ثقافياً وسياسياً واقتصادياً. صرنا نجده في المؤتمرات وفي عناوين الكتب ورؤوس المقالات وموضوعات الحوار (كما في ما يعرف بالحوار الوطني في السعوديّة). على مستواي الشخصي تذكّرت في غمرة التأمّل بتلك الظاهرة أن لي كتابين يحملان «الآخر» في العنوان رغم السنوات الخمس التي تفصلهما: «مقاربة الآخر: مقارنات أدبيّة» (دار الشروق، 1999)، و«استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث» (المركز الثقافي العربي، 2004)، بالإضافة إلى مقالات أخرى منها دراسة مقارنة ومبكرة عنوانها «الذات وحضارة الآخر» (مجلّة جامعة الملك سعود/ 1989). أجل لقد كنت أنا أيضاً مأزوماً بالآخر، ربما دون أن أدري، ودون أن يكون لديّ تصوّر واضح لتاريخ ذلك «الآخر» أو لتعقيدات الدلالة عليه.

فأيّ تاريخ وأيّة تعقيدات هي تلك يا ترى؟

لقد تبيّن لي أنّ ما نشير إليه بـ «الآخر» في خطابنا المعاصر ليس

جديداً، بل هو قديم قدم الثقافات وقدم علاقتها بعضها ببعض، بل قدم اكتشاف الإنسان نفسه واختلافه عن غيره. لكن لهذا المفهوم أو التعبير رحلة هي ما أسمّيه «رحلة الاصطلاح» قاصداً بذلك معانٍ أبرزها تحوّل التعبير إلى مصطلح، ورحلة الاصطلاح هذه هي ما أتناوله في ملاحظاتي التالية.

ما أنا بصدد تتبّعه هنا هو تطوّر على مستوى الفكر، أكثر ممّا هو تطوّر على مستوى الخطاب الشعبي والمخيّلة التي تغذّيه، وعلى المستوى المشار إليه يمكن الإشارة إلى أنّ الجديد في «الآخر» هو تحوّله إلى مصطلح. الدلالات القديمة التي نشأت في المخيّلة والخطاب الشعبي لم تكن كافية، على ما يبدو، لتحويله إلى مصطلح، فقد ظلّ القدماء ليس في الثقافة العربيّة فحسب وإنّما في ثقافات أخرى أيضاً يشيرون إلى بعض ما نشير إليه الآن حين نستخدم ذلك المصطلح، لكن غياب دلالات أخرى وضعف التمييز بينها جعل المفهوم يظلّ دون مرحلة الاصطلاح. فأوصاف مثل البرابرة أو العلوج أو الهمج أو الكفّار، أو غير ذلك من الأوصاف هو ممّا يدخل في إطار الإشارة إلى «آخر» مبهم ومنتشر في الثقافات المختلفة قديماً وحديثاً. ومع أنّ كثيراً من المفكّرين في مختلف الحقول سعى إلى تفادي الدلالات الأحاديّة والمسطّحة للأوصاف الإقصائيّة في الثقافة الشعبيّة فإنّ ذلك لم يؤدِّ، إلاّ مؤخّراً، إلى تطوّر معالجات فكريّة لذلك المفهوم حوّلته إلى مفهوم مركّب وذي بعد اصطلاحي.

من هنا ينبغي التساؤل عن الكيفيّة التي تحوّل بها مفهوم «الآخر» من الأوصاف العامّة بما تنطوي عليه من إبهام إلى مستوى الاصطلاح. للإجابة من الضروري أن نتذكّر، أوّلاً، أنّنا نتحدّث عن تحوّل في الثقافات الأوروبيّة أو في الفكر الأوروبي بالأحرى في العصر الحديث، أي أنّ مصطلح «آخر» في العربيّة هو ترجمة لمصطلح تنامى في بعض

اللغات الأوروبيّة لاسيّما الإنجليزيّة والفرنسيّة. وما حدث في تلك اللغات ثم في اللغة العربيّة هو إضافة «أل» التعريف وتمكّننا بعد ذلك من ذكر المفردة وحدها، أي «الآخر» أو «the other». بتعبير مغاير اكتسبت «الآخر» صفة الاسم بعد أن كانت مجرّد صفة: بدلاً من «الرجل الآخر» أو «المجتمع الآخر» أو «الكتاب الآخر»، حيث تأتي كلمة «آخر» ملحقاً لاسم، صار يكفي أن نقول «الآخر» ليفهم ما نقصد، لأنّنا في تلك الحالة نشير إلى جملة مدلولات يكفي لتحريك دلالتها استخدام «ال» التعريف، وذلك طبعاً في سياق يمنح المفردة عمقها الدلالي (هذا مع أنّ «أل» التعريف ليست ضروريّة دائماً لتبلور الدلالة). ويشبه هذا ما حدث لعدد من المفاهيم التي تحوّلت إلى مصطلحات يشار إليها منفصلة، مثل «الأنا»، المصطلح المقابل للآخر، بدلاً من «أنا» الضمير، ولاشكّ أنّ لهذا التحوّل أسبابه الدالّة على وضع الثقافات المعاصرة، لكن هذا ليس مكان التوسّع في تلك الأسباب.

بدلاً من البحث في أسباب التحوّل، الذي يحتاج إلى نوع من الحفر الثقافي المعرفي (الأركيولوجي) على الطريقة الفوكويّة، سأكتفي بإلقاء نظرة سريعة على تاريخ المصطلح وتطوّره في الفكر الأوروبي المعاصر ثم في بعض أصدائه الفكريّة العربيّة، ما سيساعد على إيضاح بعض اشتباكاته الدلاليّة وتَبيّن المؤشرات المستقبليّة لما أسميته «رحلة الاصطلاح»[8]. وفي هذا السياق يمكن القول إنّ المصطلح تبلور في

---

(8) من التعريفات المعجميّة القليلة لمصطلح «الآخر» ما نجده في «معجم النظريّة الثقافيّة والنقديّة *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* الصادر عن دار = بلاكويل في بريطانيا (1996)، وهو تعريف مقتضب قياساً إلى مصطلحات أخرى كثيرة في ذلك المعجم. وقد حاولنا، ميجان الرويلي وأنا، في الطبعة الثالثة من دليل الناقد الأدبي (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002) أن نتلافى ذلك النقص فأدرجنا تعريفاً أكثر تفصيلاً له، لعلّه الوحيد حتى الآن في المعاجم العربيّة.

الدراسات النفسانيّة لاسيّما لدى عالم النفس الفرنسي جاك لاكان الذي استعمله ضمن جدليّة الذات والموضوع. ويعيد بعض الباحثين أصل المصطلح إلى الفلسفة الهيغليّة لاسيّما في التحليل الذي أنجزه أليكساندر كوجيف لكتاب هيغل «فينومينولوجيا الروح» في الثلاثينيّات من القرن العشرين، والتي تأثّر بها لاكان عند حضوره لدروس كوجيف حول كتاب هيغل. وفي هذا السياق يرد الآخر بوصفه بنية لغويّة رمزيّة ولاشعوريّة تساعد الذات على تحقيق وجودها ضمن علاقة جدليّة بين الذات ومقابلٍ لها هو من يطلق عليه «الآخر». وقد ورد «الآخر» بهذا المعنى وبمعانٍ أخرى لدى عدد كبير من المفكّرين سواء في الفلسفة أو في علوم اجتماعيّة وإنسانيّة أخرى. فنجده مثلاً لدى سارتر وفوكو وإيمانويل ليفيناس ودريدا، بالإضافة إلى وروده، سواء بشكل ظاهر أو ضمني، في الدراسات الأنثروبولوجيّة والنفسيّة والاجتماعيّة وفي الدراسات النقديّة الأدبيّة، كما في النقد ما بعد الاستعماري (ما بعد الكولونيالي)، إلى غير ذلك.

يعدّ كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** (1978) علامة فارقة في تطوّر المصطلح، ليس من الناحية النظريّة بقدر ما هو في مجال التحليل السياسي والثقافي والسوسيوثقافي. فقد شحن سعيد المصطلح بدلالات إمبيريقيّة ونصوصيّة قويّة أكسبته حضوراً واسعاً في عدد من الحقول المعرفيّة، لاسيما في حقل الدراسات ما بعد الكولونياليّة وهي من أكثر الحقول اهتماماً بهذا المصطلح. فـ «الآخر» هنا، أي حسب ما يتمرأى في تاريخ الاستشراق، هو التكوين الثقافي والجغرافي والإنساني عموماً المغاير للغرب والمسمّى «الشرق». الشرق هو «آخر» أوروبا من حيث هو نقيضها (أو وجهها الآخر) وموضوع تحليلها ومعرفتها وسيطرتها في الوقت نفسه. وهو من هنا بنية ذهنيّة، حسب سعيد، أكثر من كونه حقيقة واقعة. في عام 1984 شارك سعيد في مؤتمر عقد في بريطانيا

حول «أوروبا وآخرها» صدر عنه كتاب ضمّ عدداً من الدراسات التي تناولت التاريخ الثقافي والسياسي الأوروبي من حيث علاقة ذلك التاريخ بعدد من الثقافات المختلفة وبوصف تلك الثقافات تشكّل «آخر» أوروبا. والواقع أنّ ذلك الكتاب من أوائل ما نشر باللغة الإنجليزيّة ممّا يحمل مصطلح «الآخر» بوصفه دالاً مستقلاً وبوصفه أيضاً أداة تحليليّة رئيسة. غير أنّ الكتاب بجزأيه لم يُعنَ بالتحليل النظري لمفهوم الآخر، كأنّ المشاركين انطلقوا من دلالة مستقرّة لا تحتاج إلى الكثير من التحليل.

ابتداءً من تسعينيات القرن الماضي تكثّف حضور مصطلح «الآخر» واشتقاقاته، لاسيّما «الآخريّة»، في المؤلّفات الغربيّة. ففي اللغة الإنجليزيّة وحدها نشر على مدى العشرين عاماً الماضية تقريباً ما يزيد على المائة كتاب كلها تتناول «الآخر» و«الآخريّة» من زوايا مختلفة. فنقرأ مثلاً عن «الآخريّة ووسائل الاتصال»، «الآخريّة والذات»، «الآخريّة في الداخل»، هذا إلى جانب المقالات والأبحاث المختلفة.

في الدراسات العربيّة، في المقابل، نجد بعض الدراسات التي اهتمّت بهذا الجانب على المستويين النظري والتطبيقي. فصدر في هذا السياق عدد من الكتب من أهمّها كتابان متزامنان أحدهما عن مركز دراسات الوحدة العربيّة بعنوان: **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه** (1999)؛ والثاني هو عدد من الكتاب المتخصّص **باحثات** تناول مفهوم ومصطلح «الآخر» من خلال عنوان «الغرب في المجتمعات العربيّة: تمثّلات وتفاعلات» (1998 ـ 1999)، كان إدوارد سعيد أحد المشاركين فيه. يضاف إلى ذلك الدراسة الهامّة التي أنجزها محمد نور الدين أفايه بعنوان الغرب المتخيّل: **صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط** (2000). كما أنّ من ذلك الدراسة المبكرة نسبيّاً التي

نشرها عزيز العظمة تحت عنوان العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى (1991)[9]. وليس من الضروري بالطبع أن تأتي مفردة «الآخر» في عنوان كتاب أو حتى قائمة محتوياته لنعتبره متّصلاً بالموضوع، فكثير من الدراسات التي تتناول الآخر تأتيه من خلال مفاهيم ومصطلحات أخرى مثل «الخطاب» و«الثقافة» و«الهويّة»، لأنّ «الآخر» مصطلح يتقاطع مع هذه كلّها وغيرها ويشكّل حضوراً مفاهيميّاً أساسيّاً بالنسبة لها. هذا بالإضافة إلى أنّ المصطلح يمكن أن يحضر في تحليلات تخرج عن إطار العلاقات الثقافيّة على مستوى الشعوب إلى العلاقات ما بين الجنسين، فيتحدّد الآخر على المستوى الجنوسي (الجندر gender) ليصير الذكر «آخر» الأنثى والعكس. كما يمكن لـ «الآخر» أن يتحدّد على المستوى الاجتماعي ليصير «الآخر» من يختلف لونه أو سحنته أو دينه أو اهتماماته الجنسيّة: الأسود «آخر» الأبيض، والمسيحي آخر المسلم، وهكذا إلى ما يصعب إحصاؤه من الاختلافات.

ضمن هذه المحدّدات يمكن القول إنّ مفهوم «الآخر» ينطوي في الغالب على فهم جوهراني للذات، أي أنّ الذات وهي تحدّد «آخرها» ترى نفسها هي الأساس الذي تصدر عنه المعايير التي يمكن من خلالها تحديد من هو «الآخر» وكذلك موقع ذلك الآخر في سلّم القيم. ومن هنا فإنّ تحديد «الآخر» يتضمّن موقفاً أخلاقيّاً ينضمّ إلى الموقف المعرفي. من خلال الموقف الأخلاقي تحدّد مكانة الآخر، هل هو جيّد أم رديء، خير أم شرّير، مقبول أم غير مقبول، وهكذا. فالشرق، مثلاً، ليس مجرّد «آخر» جغرافي للغرب، وإنّما هو «آخر» أخلاقي

(9) من الإصدارات الأحدث في هذا السياق كتابان: صورة الآخر في فلسفة التربية الإسلامية لأحمد محمد الدغشي (الرياض: مجلة المعرفة، 1425/ 2004)، والغرب بعيون عربية ج 1 (الكويت: كتاب العربي، 2005).

أيضاً، أي في موقع قيمي، وهذا الموقع قد يكون إيجابيّاً أو سلبيّاً حسب الناظر إليه، وكذلك هو الحال حين يكون الغرب «آخراً» للشرق بالنسبة للشرقيين. ويبدو أنّ هذا الموقع القيمي هو الذي يحدّد مفهوم «الآخر» في المنظور الشعبي، حيث تسيطر الرؤية الإقصائيّة، التي تتّسم بالتطرّف، سواء في الإعجاب أو الكراهية أو الخوف. وإذا كانت الثقافة العالِمة ليست بمنأى تماماً عن هذه النظرة الإقصائيّة، فإنّها أقدر على مناقشتها والتخفيف من حدّتها أو التخلّص منها.

نحن إذاً إزاء سياقين رئيسين في تحديد دلالات «الآخر». السياق الأوّل معرفي وعلى ضوئه يبدو «الآخر» مفهوماً تكوينيّاً أساسيّاً للهويّة، أي للذات وهي تحدّد هويّتها، فلا هويّة بدون «آخر»، وهذه عمليّة إدراكيّة تبدأ في السنّ الطفولة المبكرة، أو مرحلة ما يعرف بالمرآة التي تكتشف فيها الذات وجودها واختلافها عن غيرها. كما أنّها مرحلة متواصلة تتشعّب بتشعّب دلالات الهويّة، أي على كافّة المستويات السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. أمّا السياق الثاني، فسياق قيمي/ أخلاقي يكتسب «الآخر» من خلاله قيمة أو موقعاً في سلّم تراتبي يكون من خلاله مقبولاً أو مرفوضاً، طيّباً أو سيّئاً. وبالطبع فإنّ هذين السياقين غالباً ما يجتمعان، فيكون تحديد الهويّة جزءاً من موقف قيمي أو أخلاقي.

من هذا كلّه يمكننا أن نصل إلى أنّ ثمّة حضوراً لمفهوم الآخر ومصطلحه في عدد من فروع المعرفة المعاصرة وعلى أكثر من مستوى، وهو ما يمكن اختزاله إلى العديد من الأنواع، منها:

1 ـ الآخر الفلسفي أو الفكري؛ 2 ـ الآخر النفساني؛ 3 ـ الآخر الإبداعي؛ 4 ـ الآخر الأنثروبولوجي؛ هذا بالإضافة إلى الآخر الثقافي (الديني، الشعبي، الحضاري)، إلى غير ذلك. ولاشكّ أنّ من الصعب إحداث فصل تام بين هذه المستويات بعضها عن بعض، لكن العلاقة

تظلّ متداخلة منفصلة، كما هو الحال في علاقة فروع المعرفة بعضها ببعض بشكل عام.

في تاريخ العلاقات الثقافيّة، أو العلاقات ما بين الثقافات، على وجه التحديد نجد أمثلة شديدة الوضوح على تبلور هذه الدلالات والتوظيفات لـ «الآخر». تلك العلاقات قد تتخذ سمة فرديّة لكنّها تظلّ محتفظة بدلالاتها الشموليّة أو التعميميّة. ومن الأمثلة الكثيرة على هذا ما نجد على المستوى الإبداعي ـ الأدبي والفنّي ـ الذي يمثل أمامنا هنا من حيث هو نموذج مبكر ورائد في تصوّر العلاقة بين الذات أو الأنا والآخر من الناحية الثقافيّة وعلى نحو مركّب. والمثال على هذا ما نجده لدى الشاعر الفرنسي رامبو في عبارته الشهيرة: «أنا هو الآخر»، حيث يبدو «الآخر» تلك القوّة المضادّة للذات والنابعة منها، القوّة التي لابدّ من التعرّف عليها والتصالح معها أو القبول بها. ويمكن في ضوء هذه العبارة الشهيرة أن نفهم موقف رامبو تجاه إفريقيا التي مثّلت بالنسبة له «آخراً» ينبغي البحث عنه[10]. والمعروف أنّ رامبو قضى فترة من حياته القصيرة (1854 ـ 1891) في إفريقيا، ومن الممكن النظر إلى عبارته حول مواجهة الآخر وحميميّة العلاقة به بوصفها موقفاً نقديّاً من الذات أيضاً، الموقف الذي عبّرت عنه بعض أعمال رامبو ومواقفه بشكل عام. ولا شكّ أنّ في هذا الموقف من الآخر يمتزج النفساني بالفلسفي بالأنثروبولوجي لتكوين صورة متداخلة.

امتزاج آخر بين تلك الأبعاد نجده في مثال بعيد عن رامبو لكنّه

---

(10) وظّف المفكّر الفرنسي جيل دولوز عبارة رامبو هذه في مقالة له حول إمانويل كانط ضمن كتابه «مقالات نقديّة وإكلينيكيّة»: Gilles Deleuze, *Essays: Critical and Clinical* tr. Daniel W. Smith and Michel A. Greco (Minneapolis: U of Minnesota P, 1997) p. 29.

يقف في مقابله. ذلك ما نجد لدى الناقد الهندي إعجاز أحمد في كتابه في النظريّة (1992) حيث يحلّل في أحد فصول الكتاب مقالة للناقد الأمريكي فريدريك جيمسون التي تناول فيها «أدب العالم الثالث»، حسب مفهوم يرفضه أحمد من حيث هو مفهوم اختزالي ينمّ عن جهل جيمسون بآداب آسيا وإفريقيا، فهناك آداب مختلفة فيما يسمّى «العالم الثالث»، وكثير ممّا يقوله جيمسون عنها لا ينطبق بالضرورة عليها كلّها. المهمّ هنا هو أنّ كلاً الناقدين، جيمسون وأحمد، ماركسيّان وأنّ أحمد من أشدّ المعجبين بالناقد الأمريكي، لكن شعوراً مختلفاً انتابه حين قرأ رأي جيمسون. لقد أدركت، يقول أحمد، «أنّ الرجل الذي قرأت على مدى زمني طويل والذي اتخذته وبحميميّة بالغة، وإن على مسافة بعيدة، رفيقاً، كان، من خلال موقفه، آخري الحضاري»[11]. والآخر الحضاري هو الآخر النقيض، الآخر المقابل للذّات والذي يحدّد هويّتها باختلافه عنها، وهو ما اتّسم به جيمسون من وجهة نظر أحمد، فقد انتقل من موقع التماهي مع الذات، أي من صورة الشبيه، إلى صورة النقيض، وبالطبع فإنّ التماهي لا يحدّد الذات بقدر ما يكون امتداداً أو تكراراً لها، وهو من هذه الناحية لا يسهم في رسم حدود الذات، الحدود التي تقف أو تنتهي عندها فتتحدّد معالمها بذلك وإنّما هو تواصلها مع سماتها إلى ما لانهاية.

من ناحية أخرى يمْثُل جيمسون في صورته الآخريّة أو المغايرة بوصفه تكويناً لا يخلو من سلبيّة، فالجملة التي تلي ما اقتبسته قبل قليل هي تلك التي يعلن بها الناقد الهندي أنّ شعوره الجديد «لم يكن شعوراً مريحاً». أي أنّ حكماً قيميّاً بات يظلّل العلاقة التي لم تكن بطبيعة

(11) Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992) p. 96.

الحال خلواً من تلك الأحكام من قبل. فالحميميّة التي سبق أن أحسّ بها أحمد تجاه «آخره» الأمريكي كانت أيضاً حكماً قيمياً تجاه «الآخر». وينبغي أن نلاحظ هنا أنّ تقييم أحمد لعلاقته بجيمسون إنّما هو فصل من تقييم أشمل في كتابه للعلاقة الثقافيّة الشرقيّة الغربيّة، حسب التقسيم التقليدي للعالم. فهو في فصول أخرى ينتقد الكيفيّة التي يتعامل بها الشرقيّون مع ذواتهم أوّلاً ومع الغرب ثانياً، ومن أولئك الشرقيين إدوارد سعيد والناقد الهندي «الآخر» هومي بابا(*). ففي تعامل أولئك الناقد، حسب أحمد، مع «الآخر» ومع الشرق الذي ينتمون إليه على نحو ما، ما يجعل مواقفهم مثيرة لعلامات الاستفهام. فهم ينقدون «الآخر» الغربي بعد أن تماهوا مع مواقعه الأكاديميّة والاجتماعيّة والسياسيّة، سواء تمثل الغرب في موقفه من الشرق (الاستشراق عند سعيد) أو في أطروحاته ما بعد الحداثيّة (النقد ما بعد الاستعماري عند بابا)[12]. غير أنّ الواضح أيضاً أنّ موقف أحمد موقف مركّب من حيث هو موقف فكري ذو عناصر مختلفة لا يسلّم نفسه لأحاديّة أو إقصائيّة سهلة كما نجد في المواقف الشعبيّة الشائعة.

ما يجمع إعجاز أحمد بأولئك الذين ينتقدهم هو أنّهم جميعاً ينتمون إلى اليسار، أو شكل من أشكاله. ويصدق هذا في المقام الأوّل على جيمسون. فأولئك هم «الآخر» القريب على كل حال. كما أنّ الانتماء نفسه هو ما يربطه بالمغربي عبد الله العروي (دون أن يعني ذلك بالطبع أنّهما يعرفان بعضهما البعض). ففي مقالة بعنوان «أوروبا وآخرها» من كتابه ثقافتنا في ضوء التاريخ[13]، يقف العروي عند

(*) تُرجم لهومي بابا إلى العربيى كتاب موقع الثقافة، المركز الثقافي العربي، 2007.

(12) السابق، ص 68، 159 وما بعدها.

(13) بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 3، 1992.

صورة أوروبا بوصفها «آخراً» لغيرها عموماً وللمثقّف غير الأوروبي بصفة خاصّة. وتتمثّل الإشكاليّة هنا في مأزق المثقّف غير الأوروبي وهو يحاول التوفيق بين أوروبا التي ينتمي إليها على نحو ما (ثقافي وفكري في المقام الأوّل) وثقافته الخاصّة المغايرة للثقافة الأوروبيّة، ما يعني أنّنا إزاء موقف مركّب آخر. وبالطبع فإنّ الإشكاليّة هي إشكاليّة العروي في المقام الأوّل الذي يطرح الماركسيّة بوصفها الطريق إلى تجاوز المأزق، على الرغم من الاعتراض الواضح في كون الماركسيّة نتاجاً أوروبيّاً، أي نتاجاً للآخر. أمّا حلّ المعضلة، في تقدير العروي، فهو في أنّ الماركسيّة «ولدت في أوروبا لكن في الوقت نفسه عكست صورة نقديّة لمجتمع في أوج مدّه الإمبريالي. الواقع هو أنّ الأوروبيين أنكروها ولم يقبلوها أحياناً إلاّ بعد تحريف مضمونها» (ص 163). من هنا تبدو الماركسيّة نتاجاً للآخر لكنّها تحوّلت إلى «آخر» له أي أمست «آخراً للآخر»، وهو ما يجعلها في نظره مقبولة (لكنّ العروي لا يجيب عن السؤال المطروح وهو أنّ جزءاً كبيراً من أوروبا، هو أوروبا الشرقيّة، قَبِلَ الماركسيّة، فعن أيّ أوروبا نتحدث؟).

يقول العروي في ختام مقالته إنّ المثقّفين غير الأوروبيين لم ينتجوا بعد نقداً جذريّا صارماً للعقلانيّة الأوروبيّة، والحقّ أنّ هناك اجتهادات كثيرة في هذا الباب لكنّها ليست على المستوى نفسه. من تلك الاجتهادات ما أنتجه حسن حنفي في علم الاستغراب حيث يدعو إلى اتخاذ موقف نقدي من الغرب يوازي موقف الغرب النقدي من الشرق في الاستشراق، لكنّ المشكلة، كما يقول الطاهر لبيب، هي أنّ حنفي لم يزد في نقده للآخر عن أن عاد إلى ذاته ليؤكّد مصداقيّة الأطروحة التي يذكرها لبيب في مقدّمة بحثه حين قال: «غالباً ما يكون المقصود بالآخر صورته. والصورة بناء في المخيال، فيها تمثّل واختراع. ولأنّها كذلك فهي تحيل إلى واقع بانيها أكثر ممّا تحيل إلى

واقع الآخر»[14]. بمعنى أنّ حنفي أسقط على الغرب تصوّره الخاصّ له وحاكمه على هذا الأساس. لكن هل يمكن أن يقال الشيء نفسه عن العروي؟ في اعتقادي أنّ العروي أكثر عمقاً وتركيبيّة في أطروحاته من أن يقع في هذا الفخّ ببساطة، لكنّ السؤال يبقى مشروعاً على أيّة حال حتى كما طرحه حنفي.

مشروعيّة السؤال تؤكّدها الندوتان اللتان عقدتا في تونس عامي 1993 و1996 حول «صورة الآخر» واللّتان جمعتا في كتاب بنفس العنوان سبقت الإشارة إليه. يقول عالم الاجتماع التونسي، الطاهر لبيب، محرّر الكتاب، في مقدّمته، إنّ المدعوّين العرب إلى الندوة الأولى لم يقبلوا أو يستوعبوا فكرة البحث في صورة الآخر في الثقافة العربيّة، أي «العربي ناظراً»، كما في عنوان الكتاب والندوة، وانشغلوا بدلاً من ذلك بالبحث في صورة العربي لدى الآخر، أي كيفيّة تصوّر الغرب للعرب، أو صورة المسلمين في الثقافة الغربيّة، وما إلى ذلك، بينما كتب الغربيّون المدعوون إلى الندوة حول الموضوع بالضبط. ومن هنا احتاج الأمر إلى ندوة أخرى ليقتنع العرب بالموضوع فكتبوا فيه. بل إنّ بعض من كتب فيه لم ينشغل بصورة الآخر غير العربي، بل بصورة آخر عربي، أو آخر «جواني»، كما يسمّيه لبيب، في بحوث تناولت كيف ينظر العربي الأردني مثلاً إلى العربي الخليجي بوصف هذا الأخير «آخراً»، وهكذا[15].

فما الذي يعنيه سوء الفهم هذا؟

---

(14) باحثات (بيروت: تجمّع الباحثات اللبنانيات، 1998 ـ 1999) الكتاب الخامس، ص 262.

(15) صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه ت. الطاهر لبيب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، 1999) ص 19 ـ 20.

إنّه يعني ببساطة أنّ العقل العربي، في بعض نتاجه أو مجمل ذلك النتاج، ما يزال يجد صعوبة في نقد ذاته وتفهم موقفها من الآخر، والصعوبة قد تكون ابستمولوجيّة/ ثقافيّة تحيل إلى التربية الفكريّة، أو إلى صعوبات سياسيّة موضوعيّة. لكن بغض النظر عن الأسباب من المهمّ أن نقف عند الظاهرة نفسها، أو نتائجها.

إحدى المشكلات الرئيسة التي تواجه البحث في الموضوع هو سهولة الوقوع في أحد فخّين: الاختزال أو الإسقاط. الاختزال يؤدّي إلى إلغاء ما في صورة الآخر من تعقيد أو تركيب واختصاره في بعد واحد، كأن يكون «الغرب» أو «الشرق» أو «الكفّار» أو «المتحضّرين». أمّا الإسقاط فهو في عدم قراءة الآخر باختلافه وإنّما من خلال مرآة الذات التي تشيّئه كما تريد. وواضح أنّ الفخّين متداخلان أو يفضي أحدهما إلى الآخر، ومن هنا فهما في الغالب متجاوران. ومن أبرز الأمثلة في الثقافة العربيّة الحديثة على هذا ما يفعله الطهطاوي في قراءته للثقافة الفرنسيّة، كما يرى حسن حنفي، فهو إنّما يسقط عليها ذاته المصريّة لتصير فرنسا أو الغرب عموماً مرآة نقيضة لتلك الذات، ولتصير رحلته ليست إلى فرنسا بقدر ما هي إلى مصر (صورة الآخر، 285).

غير أنّ الطريف هو أن يأتي من يصف قراءة حسن حنفي نفسها، سواء في ورقته حول الطهطاوي، أو في دعوته للاستغراب، بأنّها تقع فيما وقع فيه صنّاع الاستشراق، حسب سعيد وإعجاز أحمد، كما أشرت قبل قليل، حين يختصرون ثقافات آسيا وإفريقيا بصفات واحدة تحت مظلّة الشرق أو العالم الثالث. في حالة حنفي، كما يقول لبيب، ثمّة اختزال للغرب في صورة واحدة، هي الغرب. لكن يبدو أنّه ينبغي التفريق بين حالة ساذجة مثل حالة الطهطاوي وحالة حنفي. فهنا ليست المشكلة معرفيّة بقدر ما هي من مقتضيات الخطاب البحثي أو ربما

السجالي أيضاً، فحنفي أحد دارسي الفلسفة الغربيّة العرب المرموقين لكنّه، كما يبدو، يحتاج إلى اختصار الغرب في صورة واحدة لأنّه مشغول بالدفاع عن الحاجة إلى اتخاذ موقف مستقلّ فكريّاً وعلميّاً تجاه ذلك الغرب، أي أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ حنفي لا يرى الغرب مركّباً أو متنوّعاً، وإنّما هو يرى الصورة مكبّرة إلى حدّ تختفي معه التفاصيل الأصغر (وهذا بالضبط هو ما يحدث في الثقافة الغربيّة نفسها، فالغربيّون أيضاً يشيرون إلى الغرب على هذا المستوى من الاختزال).

أكثر طرافة ربما هو أنّ تهمة مشابهة يمكن توجيهها إلى إدوارد سعيد في قراءته للموقف الغربي من الشرق. فحسب الناقد التونسي منذر الكيلاني، في بحث يضمّه كتاب صورة الآخر، يمكن القول إنّ سعيد منشغل أيضاً بما يسمّيه حنفي «علم الاستغراب»، فسعيد إنّما يثبت «الطبيعة الأحاديّة المعنى للذات الغربيّة الفاعلة في تكوين الاستشراق (أي من دون أن يتساءل عن طبيعة هذه الذات، ولا عن مأتاها ولا لماذا وكيف بلغت ما بلغت من أهميّة)» (ص 81). ويضيف الكيلاني ملاحظة جديرة بالاهتمام هي أنّ الاستشراق لا يخلو في تطوّره من جدليّة بين الذات والموضوع حيث يشارك الموضوع الذات في تكوين الصورة. فالشرق مسؤول أيضاً، كما يرى الكيلاني عن صورته لدى الآخر بقدر ما هو الغرب مسؤول عنها. لكنّ الكيلاني لا يوضح كيف كان الشرق مسؤولاً عن تلك الصورة، ومستنده فقط هو جدليّة هيغل التي ينطلق منه كمسلّمة، فهل هي كذلك؟ هذا بالإضافة إلى أنّه بالرّغم من إشارات سعيد في كتابه الاستشراق إلى الغرب فإنّه يفرّق، كما يشير في مقدّمة الكتاب، بين اتجاهات مختلفة داخل الاستشراق الغربي، بين الاستشراق الألماني والإسباني، مثلاً، والحركات الاستشراقيّة الأخرى، لاسيّما الإنجليزيّة والفرنسيّة.

ما تشير إليه ظاهرة الاستشراق هو، كما نعلم جميعاً، جملة ظروف تاريخيّة وحضاريّة جعلت الغرب هو الآخر الحتمي والوحيد تقريباً بالنسبة للثقافة العربيّة، كما هو بالنسبة لمعظم الثقافات الرئيسيّة المعاصرة، إن جاز لي أن أعمّم. ويقودني هذا إلى ملاحظة أودّ أن أختم بها ملاحظاتي هذه، وهي ملاحظات مبدئيّة على أيّة حال. تلك هي أنّ الحضور الغربي في ثقافتنا المعاصرة أدّى إلى فقر ثقافي توارت بمقتضاه تعدّديّة العالم من حولنا وجعلتنا ننسى ثقافات غنيّة أخرى، لنستبعدها من ثم من أن تكون «آخرنا» (آخراً آخر، ربما) الذي نعرف ونحاور. فمن منّا لديه الاستعداد للتعرّف على الثقافات الهنديّة أو الكوريّة أو الصينيّة، أو ثقافات إفريقيا؟ لقد احتفت الثقافة العربيّة الإسلاميّة قديماً بتلك الثقافات فقدّم البيروني الهند بوصفها منبعاً للحضارة واحتمى ابن سينا بمنطق المشرقيين مقابل منطق المشّائين الأرسطيين، وعرّفنا ابن المقفّع ومسكويه بنتاج فارس، وهكذا. لكن جهودنا المعاصرة في هذا السبيل ضئيلة جدّاً بالقياس، وفي وقت نحتاج فيه إلى تحقيق استقلال حضاري وثقافي يمكن اعتبار التعدديّة «الآخريّة» هذه داعماً له.

من هنا نخلص إلى حتميّة حضور الآخر بل وحيويّة دوره، لكن ذلك الحضور يمكن أن يكون خانقاً إن هو تحول إلى حضور طاغٍ ووحيد ملغياً الخيارات الأخرى أو مؤدّياً إلى تهميشها. كما يمكن للآخر أن يكون خانقاً أيضاً إن نحن مارسنا تجاهه دوراً انعزاليّاً إقصائيّاً يرفض ذلك الحضور ويتجاهله مؤدّياً بذلك إلى حالة من الفقر والجفاف الحضاري. فإذا كانت الأولى تتذرّع بالانفتاح لتخلص في النهايّة إلى نوع من الانمساخ أو التشوّه، فإنّ الحالة الثانية تكون أشبه بمرضي الاكتئاب أو التوحد على المستوى الثقافي.

- 2 -

المصطلح من الهجرة إلى الهجنة[16]

المصطلحات من بضاعة اللغة واللغة من بضاعة الثقافة. تتبادل العقول المصطلحات داخل الثقافة الواحدة كما تتبادلها عبر حدود الثقافات المختلفة، ويكون التبادل أو الانتقال من خلال وسطاء نسمّيهم الباحثين أو المفكّرين أو العلماء. عبر التاريخ كانت المصطلحات تنتقل من سياق حضاري أو ثقافي إلى آخر مثلما تنتقل البضائع بين التجّار والوكلاء والسماسرة. ومع أنّنا لم نعتد النظر إلى المصطلحات من هذه الزاوية التجاريّة أو الاقتصاديّة فإنّ نظرة مدقّقة تتجاوز حدود الثقافة الواحدة ستكشف عن حركة الاستيراد والتصدير المعرفي والفكري التي تنتقل عبرها تلك المفردات/ العبوات من مكان وزمان إلى مكان وزمان آخرين.

انتقال المصطلح من ثقافة أو لغة إلى أخرى ظاهرة إنسانيّة طبيعيّة بل وحتميّة عرفها التاريخ عبر عصوره مثلما نعرفها الآن. ومع أنّ حركة الانتقال دائبة لا تتوقّف، ومع أنّ لا أحد بيده أن يوقفها أو يحدّ منها فضلاً عن أن يسمح بها، فإنّها حركة لا تخلو من سمات وأعراف وربما

---

(16) مداخلة ألقيت ضمن ندوة حول المصطلح النقدي في نادي القصيم الأدبي (2007).

قوانين. ولعلّ أوّل تلك السمات أو الأعراف أنّ انفتاح الحدود وسهولة الانتقال لا تعني بالضرورة تساوي الأطراف أو تعادلها في مقدار ما تعطي وتأخذ من تلك المصطلحات. فكما يحدث في عمليّات التبادل التجاري، يحدث في عمليّات التبادل الثقافي. فثمّة ميزان ثقافي مثلما أنّ ثمّة ميزاناً تجاريّاً، وهذه الموازين ليست متساوية: قد يطغى أحد الطرفين فيصير مصدراً أكثر ممّا هو مستورد في حين يتراجع الآخر ليصير مستورداً أكثر ممّا هو مصدّر.

السمة الثانية المهمّة في حركة المصطلحات هو أن تلقيها ليس بالمرونة التي يبدو بها. فالمصطلحات تأتي لكنّها لا تستقرّ كما يراد لها أحياناً، أي بوصفها ناقلة أمينة لما صيغت له في موطنها الأصلي سواء كان معرفة أو متعة فنيّة، وإنّما يعتريها تحوّل عميق أحياناً لا يملك الناقل أو المتلقّي أن يتحكّم فيه بالكامل. ثمّة قدر من التحكّم دون شكّ لكنّه محدود بظروف مختلفة، وما يغلب هو تحرّك المصطلح بمقتضى وضع الثقافة المتلقيّة وخصائصها المميّزة. ذلك الوضع الثقافي قد يتمثّل في ردود فعل المتلقّين أو المستعملين للمصطلح أو في كيفيّة توصيل المصطلح من قبل الناقل، مترجماً كان أم مستعملاً.

السمة الثالثة هي أنّ المصطلح يحمل جينات الثقافة المرسلة من خلال النظريّة أو المنهج الذي ولد في رحمه وتخلّق بمكوّناته، والنظريّة تعبّر في نهاية المطاف عن رؤية كبرى للعالم تصوغها المعتقدات والمؤثّرات البيئيّة والعوامل التاريخيّة، فهي ليست تكويناً طافياً لا جذور له ومتاحاً لمن يريد أن يتبنّاه. أمّا حين تكون الثقافة التي تولد المصطلح والنظريّة في رحمها مهيمنة فإنّه ينضاف إلى طبيعة المصطلح، أو تكوينه المعرفي أو الفنّي الداخلي، أو ما صيغ لينقله، طبيعة مكتسبة تشكّل سمة رابعة. فهنا نتحدّث عن هيمنة الثقافة التي تكسب المصطلح سطوة معرفيّة تؤثّر في كيفيّة تلقّيه. فالمصطلح القادم من ثقافة مهيمنة يكون

مهيمناً أيضاً سواء بشكل واعٍ أو لا واعٍ، تماماً مثلما يحدث حين يتلقّى التلميذ دروس أستاذ جليل.

إنّ هجرة المصطلح موازية لهجرة النظريّات والمناهج البحثيّة، بل وهجرة الأعمال الفكريّة والأدبيّة، وأعمّ من ذلك هجرة المنتجات الثقافيّة ككل. وفي هذا السياق يمكن أن نستعيد بعض ما قاله الباحثون في هذا المجال ومنهم إدوارد سعيد وغيره. فقد توقّر سعيد على النظريّة وهجرتها أو انتقالها من بيئة إلى أخرى ضمن السياق الثقافي الأوروبي ووجد أثر الانتقال واضحاً على مكونات النظريّة[17]. وكان مثال سعيد مجتزءاً من النظريّة الماركسيّة التي تتبع انتقالها من ناقد ومفكّر إلى آخر، حيث يشير إلى كيف تحوّلت نظريّة «الوعي الطبقي» عند المفكّر والناقد الماركسي الهنغاري غورغ لوكاتش إلى نظريّة «رؤية العالم» عند الروماني والماركسي أيضاً لوسيان غولدمان الذي كان تلميذاً للوكاتش. وكان التحوّل مهمّاً وإن احتفظت النظريّة ببعض سماتها الأصليّة وأهمّها التفسير المادّي للتاريخ الذي تقوم عليه النظريّة الماركسيّة. فقد انتقلت نظريّة لوكاتش من دلالتها العامّة على الطبقة إلى دلالة خاصّة على كتّاب محدّدين، بمعنى أنّ الوعي الطبقي أو وعي الطبقة المؤثّر في حركة التاريخ والثقافة عند لوكاتش يصبح عند غولدمان وعياً فرديّاً وإن ظلّ محرّكاً أيضاً للتاريخ والثقافة.

إنّ من الغني عن القول إنّ النظريّة، أي نظريّة، تتضمّن جهازاً من المفاهيم والمصطلحات التي تشكّل الأركان الأساسيّة والتي تتضح بها معالم النظريّة، فلا نظريّة بلا مفاهيم ومصطلحات. وطالما أنّنا نميّز هنا بين المفهوم والمصطلح فينبغي أن نوضح أنّ المفهوم هو مدرك عقلي

---

(17) Edward Said, *the World, the Text, and the Critic* (London: Faber and Faber, 1984).

أو فكرة لم تتحوّل بعد إلى مصطلح، بينما المصطلح هو المدرك أو الفكرة وقد تبلورت في قالب لفظي قابل للتداول. ويعني هذا أنّ المصطلح أداة لغويّة مركّبة من عدد من المفاهيم، في حين أنّ النظريّة تتضمّن المصطلحات والمفاهيم معاً، وإذا أخذنا المثال الذي يضربه إدوارد سعيد فالوعي الطبقي ورؤية العالم مصطلحان يتضمّنان مفهوماً أو أكثر، وهما في الوقت نفسه المكوّن الذي تتألّف النظريّة منه. ومن ناحية أخرى فإنّ تغيّر المصطلحين جزء من تغيّر النظريّة نفسها، أو المظهر البارز لتغيّر النظريّة من دلالة أو وظيفة إلى أخرى.

إنّ حديث سعيد عن النظريّة معين لنا في فهم ماهيّة المصطلح وما ينتابه من تغيّر إمّا نتيجة انتقال النظريّة ككل أو نتيجة انتقاله منفرداً، أي مفصولاً عن نظريّته، وهو ما حدث ويحدث في كثير من الأحيان في الخطاب النقدي العربي الحديث. يحدّد سعيد أربع مراحل أو نقاط تحوّل تحوّط انتقال النظريّة أو هجرتها: أوّلاً هناك نقطة منشأ تولد فيها النظريّة وتتبلور؛ ثم هناك مسافة الرحلة التي تقطعها النظريّة من المنشأ إلى سياق ثقافي آخر؛ وثالثاً تأتي الشروط التي تواجه النظريّة أثناء الانتقال ثم الوصول وتفرض تحوّلها عن أصلها؛ وأخيراً تتبلور النظريّة بصيغة جديدة بعد أن استوعبتها البيئة الجديدة مخضعة إيّاها لشروطها.

هذه الرؤية لانتقال النظريّة تسندها رؤى أخرى عبّر عنها باحثون ونقّاد مهمّون آخرون لكنّها تؤكّد في نهاية المطاف أنّ المصطلح المهاجر مع سياقه النظري أو ضمن نظريّته معرّض حتماً لتغيّر في الدلالة والتوظيف طالما أنّ سياقه الأصلي قد تعرّض للتغيّر. فذلك من تحصيل حاصل. لكن ثمّة مسألة لا يتعرّض لها سعيد أو غيره من النقّاد الذين يكتبون ضمن السياق الحضاري أو الثقافي الغربي. تلك مسألة يختصرها السؤال التالي:

إذا كان التغيّر المشار إليه في كلام سعيد يتصل بهجرة النظريّة

ومصطلحاتها ضمن سياق حضاري متجانس كالسياق الحضاري الغربي، فما الذي يحدث من تغيّر حين تنتقل النظريّة والمصطلحات من سياق حضاري إلى آخر مختلف في وجوه أساسيّة؟

من الطبيعي أن نتوقّع في هذه الحالة تغيّراً أكثر جذريّة، أو تغيّراً يتناسب مع جذريّة الاختلاف الحضاري والثقافي بين البيئتين، بيئة المنشأ وبيئة التلقّي والتوظيف. وفي واقع الأمر أنّ المتأمل في واقع كثير من المصطلحات التي هاجرت من سياقاتها الأوروبيّة/ الغربيّة إلى الثقافات الأخرى، ومنها الثقافة العربيّة، سيلاحظ كثيراً من التغيّر. وقد بدا لي أنّ التعبير الأمثل عن ذلك التغيّر هو مصطلح «الهجنة» الذي يعني هنا امتزاج الدلالة الأصليّة للمصطلح بدلالة جديدة مستمدّة من السياق الثقافي الجديد والمغاير بحيث يصير المصطلح هجيناً، اشتركت في ولادته وتنشئته عوامل ثقافيّة مختلفة أزاحته عن دلالته، أو دلالاته الأصليّة، وأكسبته دلالة مغايرة هي مزيج من السياقين.

الدلالة المعتادة لهجنة المصطلح تنامت في سياق ما يعرف بالنقد ما بعد الاستعماري وبالتحديد في أعمال الناقد الهندي الأصل هومي بابا الذي وظّف المصطلح في عدد من كتاباته أبرزها كتاب له بعنوان موقع الثقافة (1994) ليشير إلى الثقافة المعاصرة بوصفها ثقافة امتزاج أو هجنة لم يعد ممكناً تناولها من خلال الثنائيّة التقليديّة التي تضع الشرق في مقابل الغرب والمستعمِر في مقابل المستعمَر. يقول بابا إنّ الامتزاج الثقافي أدّى إلى انحلال تلك الازدواجيّة وحلول الهجنة محلّها، ويرى بابا أنّ الأعمال الأدبيّة التي يكتبها هندي باللغة الإنجليزيّة، كما هو الحال مع كاتب مثل سلمان رشدي، مثال واضح لتلك الهجنة التي عمّت الثقافة ولم تعد تسمح بفصل الهويّات بعضها عن بعض بالوضوح والانقسام الذي ربما كما كان ممكناً في فترات تاريخيّة سابقة. ويتّضح أنّ بابا يستمدّ فهمه للهجنة من التجربة الاستعماريّة التي دمجت ثقافات

العالم الثالث بثقافات الغرب من خلال التداخل الحتمي الناتج عن الاستعمار نفسه والذي اقتضى ولادة اتجاه نقدي جديد هو النقد ما بعد الاستعماري[18].

لفهم ما يحدث للمصطلح في سياق ثقافي مغاير لا بدّ أيضاً من ولادة رؤية نقديّة مغايرة تأخذ بعين الاعتبار ما يتحتّم حدوثه حين ينتقل المصطلح، تماماً مثلما يحدث حين تنتقل النظريّة أو حين يكتب هندي باللغة الإنجليزيّة أو عربي بالفرنسيّة، فالناتج لن يكون عربيّاً خالصاً ولا هنديّاً أو فرنسيّاً خالصاً. وما يحدث للمصطلح في السياق العربي لا يحدث في الغالب نتيجة عمليّة مثاقفة مقصودة أو عمليّة تهجين واعٍ، وإنّما هي عمليّة تحوّل تحكمها مؤثّرات ثقافيّة لا يملك أحد السيطرة عليها، مؤثّرات تكمن في رحم الثقافة وفي شرايين اللغة وتجعل من الصعب انتقال الدلالات المصطلحيّة كما هي وإنّما تفرض بدلاً من ذلك وضعاً من التداخل الدلالي تختفي فيه دلالات وتحلّ دلالات ويكون الناتج مختلفاً عمّا كان في بلد المنشأ وما كان في بلد الاستقبال أيضاً.

بيد أنّ من عوامل التهجين ما ليس نابعاً بالضرورة من اللاوعي الثقافي، وإنّما تحدّده عوامل تتصل بثقافة الفرد الموصل وثقافة الفرد المستقبل، أي البوتقة التي تتمّ في خضمّها عمليّة الولادة الجديدة للمصطلح حين يتولّى ذلك باحث أو مترجم ويتلقّى الولادة سياق ثقافي أو قارئ يتناول المولود من خلال رؤيته الخاصّة. فالفرد أو الأفراد الذين يقومون بعمليّة نقل المصطلح يعتمدون على معرفة شخصيّة باللغة المنقول منها والمنقول إليها، تماماً كما هو الحال في أيّة عمليّة ترجمة،

---

(18) Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994).
هذا الكتاب ترجم إلى العربيّة.

الأمر الذي يجعل المصطلح عرضة لسوء فهم من النوع البسيط أو الأوّلي، أي عرضة لجهل المترجم أو الناقل الموظِّف بإحدى اللغتين أو كليهما. وفي الوقت نفسه تخضع العمليّة لقدرة المتلقّي على استيعاب الدلالة الجديدة وتوظيفها كما أرادها الناقل أو المترجم، فلدى هذا أيضاً يظلّ المصطلح عرضة لهجنة أخرى أو إضافيّة.

هذان العاملان، اللاواعي والواعي، يتدخّلان كل بقدر أو نسبة معيّنة، في إيجاد الهجنة المشار إليها حين يفد المصطلح المهاجر من بيئته الأصليّة، على أنّ الجانب اللاواعي يبدو أقوى وأبلغ أثراً، لأنّ الجانب الواعي متغيّر أو مؤقّت وقابل من ثم للتغيير، بينما يتصل اللاوعي بمكوّنات ثقافيّة يصعب تغييرها، فهي تحمل العمق التراثي والتاريخي للثقافة وما تعجّ به من تصوّرات وأفكار ومعتقدات هي جزء من شخصيّة الأمّة أو الثقافة وهويّتهما. وسأضرب لهذا كلّه بأمثلة من المصطلحات القديمة والمعاصرة لتوضيح المقصود. لكن قبل الدخول في الأمثلة التي توضح ما أذهب إليه، سأضرب مثالاً يبرز أنّ مشكلة المصطلح لم تكن جديدة على الثقافة العربيّة وإن لم تتخذ الأبعاد أو السمات التي نواجهها الآن.

المثال المشار إليه يتصل بالكيفيّة التي دخل بها مصطلحان شهيران إلى اللغة العربيّة هما مصطلحا «المأساة» و«الملهاة» أو التراجيديا والكوميديا اللذان يتّضح من تعامل المترجمين والمفكّرين المسلمين الأوائل معهما حجم المشكلة التي واجهوها في استقبال المصطلحات الأدبيّة اليونانيّة. فمتى ابن يونس يترجم «المأساة» و«الملهاة» إلى «المديح» و«الهجاء»، وتبعه ابن رشد في ذلك، بينما ينقل الفارابي، في تعليقه على أرسطو المصطلحين نفسيهما بلفظيهما اليونانيين أو ما يقترب منهما فيقول «طراغوذيا» و«قوموذيا». كانت مصطلحات الثقافات الأخرى تمثّل مشكلة ثقافيّة لغويّة حاول الأوائل معالجتها ولم يتوصّلوا

إلى حلّ مثالي فكانت اجتهادات لا تختلف كثيراً عن اجتهادات المعاصرين الآن وإن اختلف حجم المواجهة وطبيعتها في بعض الوجوه المهمّة[19].

غير أنّ ما ينبغي أن يلفت اهتمامنا هو أنّ المشكلة المشار إليها ليست حكراً على الثقافة العربيّة في مواجهة ثقافة أخرى، بل هي ممّا يعرفه التاريخ وتوقّف عنده المحلّلون في ثقافات مختلفة. الفيلسوف الألماني هايدغر تحدّث عن المشكلة نفسها حين أشار إلى أنّ النقل الروماني/ اللاتيني لمصطلحات اليونانيين في الفلسفة ومناحي الثقافة الأخرى اعتورها نقص مشابه ممّا يعدّه تشويهاً. يقول هايدغر واصفاً ما يحدث: «يستحوذ الفكر الروماني على المفردات اليونانيّة دون معايشة أصيلة مماثلة لما تقوله المفردات، أي بدون العالم اليوناني»[20]. الوصف نفسه يمكن أن يستعمل لوصف كثير من محاولات الترجمة العربيّة للمصطلحات الغربيّة تحديداً. فالمصطلح يرتكز على مفهوم نابع من لحمة التجربة الحضاريّة ويقتضي نقله كما هو معايشة لتلك التجربة واستيعاباً لها. لكنّ المشكلة ليست هنا فقط: المشكلة هي أيضاً في أنّ الثقافة/ اللغة المستقبلة قد لا تتسع للتجربة الجديدة بالسهولة نفسها. فلو تمكّن المترجم من استيعاب التجربة الحضاريّة فإنّه محتاج إلى مهاد لغوي ووعاء لفظي قادر على إعادة توصيل ما استوعبه وهو ما قد لا يتوفّر في الثقافة أو اللغة المستقبلة.

من هنا نفهم سرّ اضطراب التلقّي العربي لمصطلح مثل

---

(19) أنظر إحسان عبّاس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب (بيروت: دار الثقافة، 1971) ص 216.

(20) Martin Heidegger, «The Origin of the Work of Art,» Basic Writings ed. David F. Krell (New York: Harper & Row, 1977) p. 154.

«ديكونستركشن» الذي عرف عبر المقابل «التفكيك» والذي ترجم أيضاً إلى مقابلات أخرى منها «التقويض» و«التشريح». تماماً مثلما نستطيع أن ندرك لماذا تعثّر التوظيف العربي لمصطلح مثل «التناص» الذي تكاثرت توظيفاته وأشكال فهمه واختلطت اختلاطاً عجيباً. وقلّ مثل ذلك عن مصطلحات كثيرة أخرى. في تلك المصطلحات أدّت الهجرة إلى نوع من الهجنة الناتجة تارة عن عامل الوعي المتمثّل بعوائق لدى المترجم نفسه، وتارة عن عامل اللاوعي الذي سبقت الإشارة إليه. لكنّني هنا لست معنيّاً بتوجيه النقد أو اللوم لبعض المحاولات بقدر ما أنا معني بفهم طبيعة الإشكاليّة التي تجعل عمليّة الانتقال المصطلحي بالشكل التي هي عليه. وقد أشرت إلى عدّة عوامل قد تساعد على فهم طبيعة تلك الإشكاليّة، ويتبقّى أن أقف عند بعض الأمثلة، التي يمكن أن تتضمّن مصطلحي «التفكيك» و«التناص». وبما أنّني توقّفت عند المصطلح الأوّل في غير موضع[21]، فإنّي أودّ هنا أن أتناول مصطلح «التناص» لشيوعه وأهمّيّته من ناحية، ولقدرته على إظهار بعض جوانب المشكلة من ناحية أخرى.

تكاد المصادر الغربيّة تتّفق على أن «التناص» Intertextuality مفهوم تأصّل لدى الروسي باختين في حديثه عن تعدّد وتداخل الأصوات في العمل الروائي بحيث تمثّل الرواية، في الأمثلة التي استند إليها، العمل الأدبي الذي يسمح بتقاطع أصوات وأفكار وآراء وتصوّرات متعدّدة وليس صوتاً واحداً هو صوت الكاتب. هذا المفهوم استندت إليه الناقدة الفرنسيّة/ البلغاريّة الأصل جوليا كريستيفا في تطوير المصطلح الذي ترجم إلى «تناص» في العربيّة وقصدت به أنّ النصّ

---

(21) من تلك كتابي: استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، بالإضافة إلى دليل الناقد الأدبي (مع ميجان الرويلي) (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 3، 2002).

الأدبي، وليس الروائي فحسب، هو منطقة تقاطع عدد غير محدّد وربما لا يحصى من النصوص الأدبيّة الأخرى التي تحضر فيه وتؤثّر في تشكّله دون أن يكون لمنتج النص دور واعٍ في إحداث ذلك التداخل. فالنصوص الأخرى تحضر من حيث هي جزء من التراث الأدبي الذي استوعب الكاتب جانباً منه، تحضر القصائد في القصيدة ويحضر معها عدد من النصوص والأفكار والإشارات الأدبيّة الأخرى.

هذا المصطلح حضر إلى العربيّة ليوظّف لدلالة مغايرة هي استحضار نصّ أو أكثر من النصوص الأدبيّة لإحداث أثر معيّن لدى المتلقّي، أي أنّه جاء ليدلّ على اتجاه الكاتب إلى نصوص أخرى وإحداث تفاعل معها لتحقيق هدف محدّد. ومن الأمثلة الواضحة على هذا الفهم توظيف الناقد السوري محيي الدين صبحي في دراسته لشعر السوري/المغربي أحمد المجاطي ضمن كتاب له بعنوان الشعر وطقوس الحضارة. يقول صبحي ضمن ثنائه على التقنيّة العالية لدى المجاطي إنّ الشاعر ابتكر ما يسمّيه حالة مبتكرة هي «التناص»، ثم يعرّف التناص المشار إليه في وصفه لما ابتكره الشاعر: «فقد ابتكر طريقة تجعل من قاموسه في معظمه ألفاظاً تراثيّة توحي بظلال لمضامين تراثيّة وإن كانت تستمرّ في إعطاء معناها المعاصر». ثمّة فعل واعٍ يقصد منه استحضار التراث في القصيدة. لكن الطريف هنا ليس تحوير دلالة التناص وإنّما الاعتقاد بأنّ الشاعر المجاطي ابتدعها من عنده، فهو مبتكر التناص، المفردة التي يستخدمها الناقد لا الشاعر لوصف تلك الطريقة[22].

المثال الثاني ممّا كتبته الباحثة وضحاء بنت سعيد آل زعير حول

---

(22) الشعر وطقوس الحضارة: دراسات في الشعر العربي الحديث (بيروت: دار الملتقى، 1996) ص 132.

التناص وتعريفها إيّاه بأنّه «تداخل نصوص أدبيّة مختارة قديمة أو حديثة شعراً أو نثراً مع نصّ القصيدة الأصلي بحيث تكون منسجمة وموظّفة ودالّة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها الشاعر». وممّا يلفت النظر هنا أمران، الأوّل أنّ الإشارة إلى «تداخل» توحي بأنّ ما يحدث عمليّة تلقائيّة تقوم بها النصوص بنفسها، أي على النحو القريب ممّا تتحدّث عنه جوليا كريستيفا، أو يؤكّده المفهوم الغربي، والثاني هو مجيء كلمة «مختارة»، فالاختيار يعني حدوث فعل واعٍ يقوم بمقتضاه الكاتب باستحضار نصوص أخرى، أي على طريقة التضمين المعروفة، الأمر الذي يؤكّده كون التناص يدعم «الفكرة التي يطرحها الشاعر». غير أنّ للمسألة وجهاً آخر يضيف مفارقة أخرى: فالباحثة تضيف معلومات حول التناص تشير إلى معرفتها بالمصادر الغربيّة للمفهوم بل وتعرّفه تعريفاً إضافياً يخالف ما ذهبت إليه في التعريف السابق. فهي تخلص إلى أنّ «مفهوم التناص يدلّ على وجود نصّ أصلي في مجال الأدب أو النقد على علاقة بنصوص أخرى، وأنّ هذه النصوص قد مارست تأثيراً مباشراً أو غير مباشر على النص الأصلي في وقت ما»، لتضيف بعد ذلك بأنّ «العمل الأدبي يدخل في شجرة نسب عريقة وممتدّة كالكائن البشري»[23].

---

(23) ملحق «الثقافيّة» بجريدة الجزيرة 29 شعبان 1426، 3 أكتوبر 2005. هذا المفهوم نفسه تعيد الباحثة بسطه في موقع إلكتروني سئلت فيه عن معنى المصطلح، أنظر:

http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?p=36510

ويؤكّد باحث آخر في الموقع الإلكتروني لمسرح الطائف المفهوم المزدوج نفسه حين يبدأ بتعريف التناص من وجهة نظر كريستيفا ثم يستشهد بمفهوم آخر يؤدّي دلالة التضمين التي ذهبت إليها الباحثة آل زعير حين يقول: «وفي مفهوم آخر يأتي التناص (بمعنى التفاعل النصّي الصريح مع نصوص بعينها واستحضارها استحضاراً واضحاً، وتضمينها في النصّ عن طريق آليات كثيرة

ما يمكن الخروج به من هذه الأمثلة وغيرها ـ وهي بالطبع ليست كل ما هنالك، مثلما أنّها ليست النموذج الأدقّ لفهم التمثّل العربي للمصطلح، فثمّة توظيفات أكثر دقّة للمصطلح ـ تؤكّد أنّ الدلالة الأصليّة للمصطلح، وإن عرفت، لم تستوعب بالشكل الصحيح أو لم يقتنع بها، وأنّها تجاورت مع دلالات تقليديّة في النقد والبلاغة العربيّة تشير إلى التضمين بما هو فعل واعٍ يقوم به الكاتب. ويخيّل إليّ أنّ البعد الفلسفي/ النفسي لما أشارت إليه كريستيفا وجذور المفهوم في أطروحات التحليل النفسي عند فرويد والتحليل الأسطوري عند يونغ وما تتضمّنه تلك الجذور من التأكيد على أهميّة اللاوعي في تشكيل الثقافة، أنّ ذلك كلّه لم يستطع النفاذ إلى الوعي النقدي العربي لكي يقبل كما هو، الأمر الذي أدّى إلى الازدواجيّة التي يشير إليها بعض الباحثين العرب في نقدهم للمثاقفة العربيّة للغرب[24]. وفي تقديري أنّ هذه الازدواجيّة بل الاضطراب هو ما يمكن أن نسمّيه هجنة في حضور المصطلح.

ظاهرة، وأقلّ ظهوراً»، وهو يستشهد هنا بباحثة ذكرت ذلك في مكان آخر. أنظر الرابط:

http://www.taiftheater.com/modules.php?name=News&file=article&sid=561

(24) في كتابه قراءات في الفلسفة العربيّة المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، 1994) ص 50، يشير كمال عبد اللطيف إلى طغيان الانتقائيّة والازدواجيّة على المثاقفة العربيّة مع الغرب.

- 3 -

الترجمة والتحيّز في «دليل الناقد الأدبي»

كانت فكرة تأليف كتاب دليل الناقد الأدبي[25] هاجساً ثقافيّاً يبحث عن صورته المناسبة. تمثّل الهاجس في عمل شيء لتصحيح وضع المصطلحات في ميدان النقد الأدبي وما يتصل بها، أو تتشكّل ضمنه، من نظريّات ومناهج. كان ثمّة شعور ملحّ، بل معاناة، من الفوضى التي تعتور تلك المصطلحات والنظريات النقديّة الأدبيّة في العالم العربي وهي تنتقل من بيئاتها الأصليّة إلى البيئة العربيّة. وحين نقول الفوضى فإنّ المقصود أمران رئيسان: سوء فهم تلك المصطلحات ونظريّاتها، والقصور الشديد في نقلها. ولا شكّ أنّ الأمرين متداخلان، لكنّ الفصل بينهما ممكن إن لم يكن ضروريّاً، لأنّه ليس كل سوء فهم يؤدّي إلى نقل، وإن كان سوء النقل ناتجاً في الغالب عن سوء فهم.

---

(25) الدليل مؤلّف مشترك لميجان الرويلي وسعد البازعي وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام 1995 في الرياض ثم أعيد طبعة بطبعات موسّعة عن طريق المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء وبيروت عامي 2000 و2002. وقد حقّق انتشاراً طيّباً بين أوساط الباحثين والدارسين في دول عربيّة مختلفة وأدرج ضمن مناهج التدريس في عدد من أقسام اللغة العربيّة. وكانت هذه الورقة قد ألقيت ضمن ندوة حول المصطلح عقدت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة بالرياض عام 2005.

أحد الباحثين العرب لاحظ في ندوة عقدت مؤخّراً أنّ إحدى مشكلات الترجمة العربيّة للثقافة الغربيّة تتمثّل في تعدّد المفردات المستخدمة مقابل الشيء الواحد، وضرب لذلك أمثلة منها: الهاتف النقّال الذي يسمى أحياناً «جوّال» وأحياناً «نقّال» وأحياناً يكتفى بالاسم الأجنبي الإنجليزي «موبايل»[26]، لكن الاختلاف في مفردة تشير إلى هاتف ليست بالصعوبة أو الحساسيّة، بل قد يقال ليست بالخطورة، التي تحدث حين ننقل مصطلح علميّاً أو أدبيّاً أو غير ذلك ممّا يتصل بالمعرفة والإبداع. فصاحب الهاتف «الجوّال» قد يغيّر إلى أن يكون صاحب «نقّال»، وهكذا. لكن أن تقول لمن يترجم «ديكونستركشن» بأنّها «تقويض» وليست «تشريح» أو «تفكيك»، فإنّك تثير إشكالاً معرفيّاً، بل وشخصيّاً أيضاً، لأنّه يمسّ معرفة البعض باللغات الأجنبيّة أو بالثقافات التي تحملها تلك اللغات. وقد تبيّن لنا ذلك في تجربة «الدليل» حين ظهر وجاءت ردود الفعل متباينة، منها الإيجابي المرحّب، ومنها المعبّر عن شعور بالإهانة لأنّ الكتاب زعم أنّه جاء ليعلم ماهيّة بعض المصطلحات، ومنها المعبر عن اختلاف شديد يرفض بعض مقترحات الكتاب.

أحد وجوه الاختلاف المهمّة كانت في ما إذا كان من الممكن تغيير فهم سائدٍ، ومن ثم ترجمة سائدة، لمصطلح ما، على أساس أنّ المشكلة هي في ما تؤدّي إليه الألفاظ وليس الألفاظ نفسها. فلا مشاحة في المصطلح، كما يقولون. لكنّ الذي اتضح من معاركة المصطلحات على مدى عقد من الزمن على الأقلّ هو أنّ ثمّة مشاحة كبيرة، لا لأنّ البعض يفضل ما هو قائم لشيوعه أو سهولته، وإنّما لأنّ هناك نقص في فهم تلك المصطلحات تبرّر الرغبة لدى البعض في عدم مناقشتها، لأنّ

(26) عبد السلام المسدي في ندوة عقدت في الكويت بعنوان «حوار المشارقة والمغاربة» نظّمتها مجلّة «العربي» عام 2005.

الألفاظ، كما علّمتنا الفلسفة وعلوم اللغة، بل ما علّمناه التوظيف الأدبي للكلمات، ليست مجرّد شاحنات محايدة قياساً إلى ما تشحن به، أي ليست مجرّد أوعية تملأ بما نريد لها أن تملأه. الألفاظ جزء أساسي من الدلالة، بل إنّ الدلالة معجونه بها إلى حدّ استحالة فصل الاثنين. هذا بالطبع إذا كان الهدف هو نقل مصطلح بالترجمة والتوظيف، أمّا إذا كان الهدف هو استخدام مصطلح ما وشحنه بدلالة مختلفة قصداً، فتلك مسألة أخرى. ما يحدث في الثقافة العربيّة عموماً، أي في حقول مثل علم الاجتماع والنقد الأدبي والتاريخ، هو نقل مصطلحات لتوظيف دلالتها الأصليّة، أي بما وضعت له، وليس لاصطناع دلالات جديدة لها.

في هذا السياق ستبرز بطبيعة الحال مسألة لا ينبغي إهمالها، وهي أنّ المصطلح مهما كان يصعب إن لم يستحل نقله كما هو، حتى في حالة الرغبة في ذلك، ولو نقل فعلاً فإنّ من غير الممكن إعادة توظيفه كما هو. ويعود ذلك إلى تحيّز المعرفة وهيمنة السياق الثقافي على اللّغة، كما أشار إلى ذلك إدوار سعيد في مقالته الشهيرة «انتقال النظريّة»، حيث يتّضح مدى التغيّر الذي أصاب عدداً من النظريّات عند انتقالها من بيئة ومفكّر إلى آخر. فحين نتأمّل ذلك الانتقال، كما يقول سعيد، فإنّما نتأمّل «النظريّة بما هي استجابة لوضع اجتماعي وتاريخي محدّد. . .» وليست النظريّة في هذه الحالة إلاّ نموذجاً لما يحدث للأفكار بشكل عام حين تنتقل من بيئة إلى أخرى في حركة «تتضمّن بالضرورة عمليّات تمثيل ومأسسة تختلف عن تلك التي تعرّضت لها في منشئها»[27]. وحين نتذكّر أنّ الأمثلة التي اختارها سعيد لتوضّح ذلك التغيّر تحدث ضمن بيئة ثقافيّة واحدة، أو متجانسة، هي البيئة

---

(27) Edward Said, «Traveling Theory,» *The World, the Text, and the Critic* (London: Faber and Faber, 1983).

الأوروبيّة، فسيمكّننا إدراك حجم التغيّر الذي يحدث حين يكون الانتقال من بيئة إلى أخرى غير مجانسة لها، وهو ما يلمح إليه سعيد في بداية مقالته.

الاختلاف الجذري أحياناً بين الثقافات يلاحظه الباحث الياباني يوكوتا موراكامي في دراسته لشخصيّة أدبيّة معروفة في الآداب الغربيّة عموماً انتقلت على نحو ما إلى آداب أخرى منها الأدب الياباني. تلك هي شخصيّة «الدون جوان» التي تشير إلى الرجل الوسيم عادة الذي يدخل في علاقات غراميّة تنقله من امرأة إلى أخرى دون ارتباط بأيّ منهنّ. بل إنّ الاختلاف يصل في التفاصيل الكثيرة التي يوردها الباحث الياباني إلى مفاهيم أساسيّة في اللغة والثقافة كمفهوم الماء ودلالاته[28].

إنّ تحيّز الثقافات إلى نفسها، أو انحكامها بخصوصيّات محدّدة، ليس ممّا يلغي القواسم المشتركة بينها، فتلك القواسم بدهيّة دون شكّ، لكن تركيز النظر عليها يكون غالباً على حساب الاختلافات التي تكون جذريّة أحياناً، أو بحجم المشتركات. فمفهوم الحبّ، مثلاً، مفهوم إنساني يعرفه الإنسان في كل مكان، لكنّ الحب في تعريفه الغربي المعاصر، الذي يجعله علاقة بين اثنين متساويين، ليس المفهوم الذي نجده، كما يقول الباحث الياباني، في أدب اليابان السابق لتأثّرها بالغرب. ففي اليابان يحدث الحبّ بين رجل وعشيقة وليس بين زوج وزوجة، فلذلك وصف آخر. وفي الغرب اليوم توصف العلاقة الجنسيّة بممارسة للحب، وهو ما لا يحدث في كثير من الثقافات في صورتها الأصليّة، ما يعني أنّ ترجمة ما يحدث في تلك الثقافات التقليديّة بوصفه حبّاً يؤدّي إلى سوء فهم للدلالة.

هذه الإشكاليات تنسحب بطبيعة الحال وعلى نحو حادّ ومكثّف

---

(28) انظر: «آسيا والغرب: قراءات في الاختلاف الثقافي» في هذا الكتاب.

حين تتحوّل المفردات من صورتها البسيطة أو وحيدة الدلالة إلى مصطلحات أو مفاهيم مركّبة محشوّة بقدر كبير من التحليل والتميز الذهني العالي المجرّد وبتاريخ من الاستعمالات، كما يحصل لمفهوم مثل «بنية» أو «أثر» في النظريّة النقديّة المعاصرة، أو في مفهوم مثل «الكينونة» في الفلسفة الوجوديّة، أو «العقل الجمعي» أو «التعدّد الثقافي» في علم الاجتماع والدراسات الثقافيّة. أو كما يحصل حين ننقل مفهوماً مثل «ديكونستركسيون» (ديكونستركشن)من الفرنسيّة أو الإنجليزيّة، أو «النقد الثقافي» أو ما إلى ذلك. هنا ستتعقّد المسألة بالتأكيد، وهو ما سعينا إلى استحضاره والتعامل معه في كتاب «دليل الناقد الأدبي» بوصف ذلك الاستحضار والتعامل منهجاً أساسياً للعمل نحو إنجاز الكتاب.

لكن قبل الدخول في تفاصيل بعض المصطلحات التي تعاملنا معها، أشير أوّلاً إلى أنّ الكتاب واجه مشكلة أوّليّة وأكثر أساسيّة هي النوع الذي ينتمي إليه. فالوصف الشائع لدى الكثيرين، بل الذي لم نتردّد نحن المؤلّفين في استخدامه مجاراة للسائد، هو أنّه «كتاب معجمي»، بل «معجم»، كما وصف كثيراً. وقد يكون في ذلك بعض الصحّة، لكنّه بالتأكيد وصف غير دقيق إذا كان وصف معجم ينطبق على قاموس مثل «لسان العرب» أو حتى «المورد»، أو المعاجم الغربيّة المعروفة. الوصف الذي اخترناه قد لا يكون أكثر الأوصاف دقّة، لكنّه يمثّل عراكاً أوّليّاً مع مشكلة الوصف الشكلي أو النوعي. فأيّ نوع من الكتب هو: إنّه ليس معجماً مثل المعاجم الأخرى، كما أنّه ليس كتاباً مؤلّفاً، أي دراسة متكاملة، وليس مجموعة مقالات على النحو المعروف. قلنا سنسمّيه «دليلاً» وفي ذهننا مفردة عربيّة رأيناها الأقرب إلى وصف ما يفعله الكتاب إن لم يكن شكله أو نوعه بالضرورة، ثم تبيّن لنا أنّ دلالة «الدليل» لم تصل بسهولة، أنّ الدليل لم يدلّ على هويّته.

الإشكاليّة الأخرى كانت في وصف تلك الدلالة: على أيّ شيء يدلّ الكتاب؟ وعلى ماذا يدلّ قارئه؟ تلك طبعاً هي المسألة التي يبرز فيها تلاحم المفردة الاصطلاحيّة مع شحنتها الدلاليّة. في مقدّمة الكتاب أشرنا إلى الطبيعة المقاليّة للكتاب، أي إلى تقديم المصطلحات من خلال مقالات وليس تعريفات مختصرة، كما هو الشأن في المعاجم المعروفة، حتى المتخصّصة منها: **المعجم الأدبي** لجبّور عبد النور، أو **معجم المصطلحات الأدبيّة** لمجدي وهبة، مثلاً. كان المثال الذي احتذيناه أقرب إلى ما يقدّمه الناقد الأمريكي م. هـ. أبرامز في كتاب مشابه حول المصطلحات من ناحية الطبيعة المقاليّة، وإن كانت هناك اختلافات مهمّة بين العملين.

أحد تلك الاختلافات هو سعينا إلى عدم الاكتفاء بتعريف المصطلحات أو تحليلها والربط بين ما يرتبط منها ببعضه ببعض، على النحو الذي يشيع في ما ننقله من الثقافة الغربيّة سواء في الأعمال المعجميّة العربيّة أو في غيرها من الكتب التي تنحو إلى المثاقفة. كان سعينا بدلاً من ذلك إلى تقديم تصوّر تفسيري وتقويمي لتلك المصطلحات ينهض على الشعور بتحيّز المعرفة والشعور بالاختلاف الحضاري الذي نجد الحديث عنه عند مفكّرين عرب مثل عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن، وكما عند الباحث الياباني المشار إليه يوكوتا موراكامي. وحين نقول تفسيري وتقويمي فإنّ المقصود هو وضع المصطلح في سياقه الثقافي والتاريخي أي تأطيره ضمن حدوده الدلاليّة التي نشأ فيها لكي تتمّ الإفادة منه بوعي بما نشأ للدلالة عليه. وهذا الجانب مغفل، أو شبه مغفل، في الكتب المشابهة سواء العربيّة أو الغربيّة، العربيّة لأنّ أكثر الباحثين العرب يرى أنّ قصارى ما يمكن للباحث العربي أن يفعله هو أن ينقل ويجيد النقل. فتقويم الأعمال التي تترجم أو تعيد تقديم المفاهيم والنظريّات والعلوم المختلفة يقاس عادة

بمعيار الدقّة ومدى الانضباط وليس الاستقلال الحضاري أو الثقافي الذي يعرِّف ويقوِّم في الوقت نفسه.

وجه آخر من وجوه التميّز التي سعينا إليها في «الدليل» هو عدم التردّد في إضافة مصطلحات لم تنشأ في بيئات أخرى أصلاً، وإنّما نشأت أو راجت في البيئة العربيّة ولها أهميّة في تلك البيئة قبل غيرها. والأمثلة هنا لا بأس بها، وتشمل: التحيّز، التأصيل، الاستغراب، الأدب الإسلامي، العالميّة، فقه الفلسفة، النقد اليهودي. هذه تقف إلى جانب المصطلحات النقديّة الشائعة، مثل: البنيويّة، النقد الماركسي، النقد الظاهراتي، النقد النسوي، ما بعد الحداثة، إلى غير ذلك.

بعض هذه المصطلحات يثير مشكلات خاصّة، منها مشروعيّة اعتباره مصطلحاً أصلاً، مثل التي اعتمدت ربما لأوّل مرّة بقصد إدخالها في فضاء التداول المعجمي النقدي، مثل: التأصيل والنقد اليهودي. كما أنّ هناك مشكلات تتصل بكيفيّة تقديم بعض المصطلحات المعروفة، مثل «الديكونستركشن» الذي قدّم بوصفه «تقويضاً» وليس «تفكيكاً»، ولعلّ هذا المثال يكون الأكثر إثارة للجدل، لأنّ هناك من احتجّ بانتشار مفردة «تفكيك» وأنّ الشائع خير من المغمور حتى إن لم يكن دقيقاً. كما أنّ هناك من احتجّ على مبرّرات استخدام دلالة التقويض التي رأيناها أقرب إلى ما أراده مستخدموه في الغرب، سواء الفرنسي جاك ديريدا صاحب المصطلح أو غيره من النقّاد الأمريكيين بوجه خاص الذين أشاعوه وأضافوا إليه. قلنا إنّ ترجمة المصطلح إلى «تفكيك» تغفل سعي المنهج إلى خلخلة بنيات الفكر الفلسفي الغربي وإظهار انزلاقات الدلالة وتناقضاتها في العلوم الإنسانيّة بشكل خاصّ. مفردة «تفكيك» جعلت البعض يظنّ أنّ المنهج يسعى إلى ما يسعى إليه النقد التقليدي والبنيوي في تعاملهما مع النص الأدبي

حين يفكّكانه بقصد التعرّف على تركيبه تمهيداً لإعادة تركيبه، وهو ما يخالف المسعى التقويضي إلى التفكيك وترك العمل ـ وهو غالباً ليس عملاً أدبيّاً وإنّما نصّ فلسفي أو «علمي» ـ مفكّكاً لإظهار تناقضاته. فالتقويض أقرب إلى الدلالة، لكنّنا كنّا ندرك أنّنا على الرغم من ذلك كنّا في دائرة «الأقرب» وليس في دائرة المطابقة، وهو بالطبع ما يكاد يستحيل تحقيقه، الأمر الذي جعل الهدف ليس المفردة بحدّ ذاتها، وإنّما الشحنة الدلاليّة التي تشحن بها تلك المفردة. التقويض من هذه الناحية أقرب لكنّه ما زال بحاجة إلى شحنات تزيده قرباً، وهو ما سعت مقالات «الدليل» إلى فعله.

إنّ تقديم المصطلحات أو التعريف بها، لاسيّما في لغة غير اللغة التي وضعت بها، ليست عمليّة «نقل دلالي»، عمليّة تنقل بها الدلالات الجاهزة، لأنّ ذلك يفترض شفافيّة اللغة، وهو ما تأبى اللغة أن تكونه. اللغة كيان كثيف، وإن كان التشبيه بالزجاج وارداً فلعلّ الزجاج المعشّق الكثيف الألوان والخطوط هو الأقرب. فالضوء يمرّ عبر تعاريج المكان والزمان واختلافات الناس والأهواء والمعتقدات، ومهما سعى العقل إلى الشفافيّة والانضباط والدقّة، على طريقة التنويريين الأوروبيين، فإنّ الواقع يفرض غير ذلك. ومن هنا كان ضروريّاً الانطلاق من ذلك الواقع الإنساني الذي يدفعنا لنشدان الدقّة من ناحية ولكن بالقدر الممكن إنسانيّاً، ولذا فإنّ عمليّة الترجمة سواء كانت لمصطلح أو لغيره إنّما تخدع نفسها حين تحسب المسألة مسألة نقل دلالي وتغفل العمليّة الأساسيّة التي تفرض نفسها، عمليّة الشحن الدلالي التي لا بدّ منها والتي سعى دليل الناقد الأدبي لتحقيقها أو للدلالة عليها على أقلّ تقدير.

- 4 -

المناهج الغربيّة:
خصوصيتها وإشكاليّة التبيئة[29]

للمناهج النقديّة، أو طرق تناول الأدب والبحث فيه، حضور متواتر ومنتشر في ثقافتنا وممارساتنا النقديّة في العالم العربي. وهذا الحضور إمّا معلن في شكل إعلانات تقديميّة ومناقشات مستفيضة تؤكّد استخدام الناقد منهجاً ما عن وعي وقصد، أو غير معلن في ممارسات نقديّة تتكئ على أطروحات أو فرضيّات غير معلنة، أو غير محسوسة. فالمنهج حاضر سواء أعلن عنه أم لم يعلن. ولأنّ المنهج أداة طاغية في تشكيل المقدّمات والنتائج التي تفضي إليها فإنّ البحث فيه يغدو ملحّاً في سياق ينشد التعرّف على آليات التفكير وكيفيّة تشكّل الثقافة عموماً.

1 ـ تكاد مفردة «منهج» تكون من أكثر المفردات شيوعاً في خطابنا اليومي وثقافتنا المعاصرة إجمالاً. فالمفردة، كما نعلم، أكثر شيوعاً بين الطلاّب والمدرّسين في مراحل التعليم العام (ما قبل الجامعي) منها بين المفكّرين والعلماء ونقّاد الأدب. أمّا في المراحل الجامعيّة فإنّ مفردات مثل «مسار» أو «مساق» والأجنبيّة «كورس» التي تترجمها المفردتان العربيّتان، فتشير إلى الأساس الدلالي نفسه: المنهج هو الطريق أو

---

(29) ورقة نشرت في مجلّة العلوم الإنسانية (كليّة الآداب/ جامعة البحرين) ع 4 (صيف 2001).

المسار. وفي أساس الدلالة كون العلم أو المبحث المدروس «طريقة في التفكير» في هذا العلم أو ذاك: منهج الرياضيات هو الطريقة أو الطرق التي يمكن بواسطتها الوصول إلى معلومات أو حقائق رياضيّة، ومنهج الأدب هو كذلك مسار يفضي إلى فهم أو تذوّق الظاهرة الأدبيّة، وهكذا.

غير أنّ هذا الفهم لطبيعة المنهج لم تكن دائماً هي الهادي إلى تناول فروع العلم المختلفة، وإنّما طغى عليه ما تراكم من المعرفة في تلك الفروع حتى غدا الركام هدفاً بحدّ ذاته، لاسيّما في العلوم الإنسانيّة أو الاجتماعيّة. فدارس علم الاجتماع يقضي معظم وقته في استيعاب ما أنتجه الباحثون أو العلماء في هذا المجال، وكذلك يفعل دارس التاريخ، والأدب وغير ذلك. لم تعد «المناهج» مناهجاً بقدر ما صارت أوعية لمعرفة سابقة تملأ جنباتها وتعيق رشاقتها الأولى وبكارة تطلّعها إلى معرفة أساسيّة.

ينسحب ذلك أيضاً على المناهج بمعناها المتداول في مجالات الفكر والدراسة النقديّة، ومنها الفلسفة والنقد الأدبي. فمنهج كالشكلانيّة هو في المقام الأوّل طريقة في التفكير حول الأدب وتناوله وتحليله تعطي الشكل أهميّة أولى، وكذلك هو الحال في منهج نقيض كالماركسيّة حين يتّجه إلى تشكّل الأدب بوصفه نتاجاً للتفاعلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأيديولوجيّة المحيطة. وينطبق على غير هذين المنهجين ما ينطبق عليهما، لاسيّما في مسألة التراكم وغياب الشاغل المعرفي / الشعوري الأساسي وراء سؤال المنهج. فعلى الرّغم من ارتفاع مستوى البحث لدى المفكر أو الناقد قياساً إلى مستوى الطالب على مقعد الدراسة، فإنّ طرائق البحث تظلّ مهدّدة، وغالباً مكتسحة، بركام المعرفة المكتسبة في حقل من الحقول بحيث يؤدّي ذلك إلى تواري شاغلها المنهجي الأساسي، ويتحوّل الناقد إلى طالب

كسول آخر يتكئ على معطيات سابقة دون مساءلة. ومع أنّه من الصعب على أيّ مفكّر أو ناقد أن يدّعي الخلاص التامّ من هذا المأزق، فإنّ المفكرين والنقّاد يتفاوتون في مدى تنبّههم إليه، من ناحية، ومدى تمكّنهم من تجاوزه من ناحية أخرى.

من هنا يغدو ملحّاً طرح سؤال المنهج، لأنّه في نهاية المطاف يتوخّى توسيع فضاءات الوعي بإشكالات التعلّم والبحث، وصولاً إلى رؤى أكثر قدرة على التحرّك تحت ثقل الركام المعرفي السابق. وهذا بالضبط هو ما أسعى إلى الوصول إليه في ملاحظاتي التالية، سيّما أنّ سؤال المنهج الذي يتبادر إلى ذهني سؤال حضاري حيوي يدخل في عمق الموقف الحضاري للثقافة العربيّة في علاقتها بالثقافات الأخرى، وبتحديد أكثر الثقافة الغربيّة التي مازلنا نتعلّم منها المنهج وأسئلته وما تفضي إليه على مدى قرن ونيّف هو عمر النهضة العربيّة المعاصرة.

الشاغل الملحّ هنا إذاً هو المنهج بوصفه إرثاً غربيّاً تلقّته الثقافة العربيّة وتشكّل إثر تلقّيه كثير من معارفنا المعاصرة ومنها معرفتنا للأدب، سواء كنّا ندرسه طلاّباً أو ندرّسه ونحلّله وننظر له كأساتذة في الجامعات، أو نتعامل معه كباحثين مستقلّين خارج الإطار التربوي. المنهج حضور طاغ ومؤثّر سواء وعينا حضوره أم لم نعه، سواء أعلنا تبنينا إيّاه أم لم نفعل. ولكنّ الغالب على حضوره هو الإرث المعرفي الذي يتضمّنه والأسئلة التي قام عليها، والناقد العربي في كلتا الحالتين أقرب إلى عدم الوعي بالجانبين معاً؛ لا بالإرث ولا بالأسئلة. وفيما يلي سأوضح ما أقصده بالاثنين: الإرث والأسئلة، في سياق تناولي لما أسميته خصوصيّة المناهج الغربيّة. وسيفضي بنا ذلك إلى أسئلة أخرى حول إشكاليات التبيئة العربيّة لمثل تلك المناهج.

2 ـ يأتي الانشغال الحالي ضمن متابعات تنظيريّة وبحثيّة أنجزها نقّاد غربيّون وعرب وتشكّل منها مسار في التفكير النقدي حاولت في

السنوات الماضية الإفادة منه والإسهام فيه. فقد توقّفت في مرحلة سابقة عند تحيّزات المناهج الغربيّة، أي انسجامها مع خصوصيّتها الثقافيّة، ثم انتقلت في مرحلة تالية إلى بعض نماذج المثاقفة العربيّة لتلك المناهج، لاسيّما المنهج البنيوي[30]. وإنّي إذ أعود في الملاحظات التالية إلى بعض ما استوقفني في المباحث السابقة فإنّي أتطلّع في المقام الأوّل إلى لم شتات بعض أسئلته وملاحظاته الأساسيّة علّها تستثير أسئلة وملاحظات تزيد مساحة الضوء في مسألة بالغة الحيويّة.

إنّ تحيّز المنهج النقدي، أو انسجامه مع معطياته الثقافيّة أو الحضاريّة عموماً، مسألة استوقفت العديد من المفكّرين والنقّاد الغربيين والعرب على تفاوت بينهم في المنطلقات ومدى الاهتمام. من الغربيين استثارت المسألة أناساً منهم: أورتيغا أي غاسيه، جورج شتاينر، جفري هارتمان، فريدريك جيمسون، جيرالد غراف، جوناثان كلر، إيفان واتكنز، سوزان هاندلمان؛ أمّا من العرب فقد استوقفت إحسان عبّاس، شكري عيّاد، فاضل ثامر، عبد العزيز حمودة، محمّد برادة، نجيب العوفي، وغيرهم، مثلما استوقفت ناقد يقف بين العالمين الغربي والعربي هو إدوارد سعيد. لقد تحدّث هؤلاء وغيرهم عن وجوه مختلفة من وجوه التحيّز والخصوصيّة الثقافيّة، وبالطبع فقد تباينت الرؤية الغربيّة عن العربيّة حول المسألة. فبينما توقّف النقّاد العرب عند المسألة بشكلها المباشر، أي من حيث هي إشكاليّة للثقافة العربيّة والنقد الأدبي

(30) البحوث المشار إليها هي: «ما وراء النقد: تحيّزات النقد الأدبي الغربي»، المجلّة العربية للعلوم الإنسانية (جامعة الكويت) مج 10، ع 38 (ربيع، 1990) ص 58 ـ 91.

و «مراوحات منهجيّة: البنيويّة في النقد العربي المعاصر»، مجلة النص الجديد.

العربي بشكل خاصّ، نجد النقّاد في الجانب الغربي يتوقّفون أمام وجوه أخرى، أوثق صلة بالثقافة الغربيّة نفسها. فهناك من استوقفه تجذر بعض التيّارات المعاصرة في الفكر والثقافة الرأسماليّة (غاسيه، جيمسون، غراف)، ومن تحدّث عن الأصول الفلسفيّة والصلات الدينيّة لتلك التيّارات (شتاينر، هارتمان، كلر، تودوروف، نورس، هاندلمان). هذا بالإضافة إلى من توقّف عند البعد السياسي، كما فعل إدوارد سعيد وغيره. وأودّ فيما يلي أن أشير إلى بعض تلك الوقفات.

أولاً: الموقف الغربي إزاء الخصوصيّة النقديّة

في كتاب بعنوان **الأدب ومنظّروه: رؤية شخصيّة لنقد القرن العشرين** (1987)، يتوقّف الناقد البلغاري المعروف تزفيتان تودوروف، الذي عرف في مرحلة سابقة كرائد للتحليل البنيوي للأدب، عند أثر الفيلسوف الهولندي اليهودي سبينوزا في القرن السابع عشر على الفكر الغربي لاسيّما تحليل النصوص الدينيّة (الكتاب المقدّس) ومن ثم على النقد الأدبي بوصفه تحليلاً لنصوص من نوع آخر. «بعد سبينوزا»، يقول تودوروف، «لم يعد المعلّقون يتساءلون: (هل ما يقوله هذا النص صحيحاً؟)، وإنّما يتساءلون فقط: (ماذا يعني هذا النص بالضبط؟)»[31] إنّه غياب القيم الأدبيّة التي تحمل دلالات الصحّة والخطأ بعدما تعلمنت الثقافة على يد أمثال سبينوزا، وتقدّم المرئي والمحسوس أو المعيش من خلال التجربة الحسّيّة التي ترفض الماورائيّات أو الغيبيّات التي تمنح سؤال الصحّة والخطأ مشروعيّته. وبالطبع فإنّ ذلك التغيّر بات مألوفاً في الممارسة والتنظير النقديين في الوقت الحاضر إلى حدّ

(31) Tzvetan Todorov, *Literature and Its Theorists: A Personal View of Twentieth Century Criticism* tr. Catherine Porter (Ithaca: Cornell UP, 1987) p. 7.

النظر إليه كمسلّمة لا تحتاج إلى تفكير وغائبة من ثم عن الوعي النقدي. وإذا كان ذلك الغياب قد حدث في الغرب نفسه، فما بالك بغير الغرب ممّا لا يشترك في الإرث الفلسفي الذي تولد عنه التغيّر المشار إليه.

أحد النقّاد الغربيين الذين استرعى انتباههم أيضاً تأثير سبينوزا الهائل على تطوّر النظريّات النقديّة الغربيّة المعاصرة هو كرستوفر نورس الذي درس ذلك التأثير في كتاب كامل صدر عام 1991، وتوصّل فيه إلى أنّ ذلك التأثير امتدّ إلى النقد الحديث في مرحلتيه الرئيستين، مرحلة البنيويّة ومرحلة ما بعدها[32]. فالماركسيّون في مرحلة البنيويّة كألتوسير استفادوا من سبينوزا، كما يقول نورس، في محاولة التوفيق بين الأيديولوجيا والحقيقة، أو بين المتغيّر والثابت، بينما سارت المجموعة الأخرى في مرحلة ما بعد البنيويّة، وفيها مفكّرون ونقّاد مثل جيل دولوز ورتشارد رورتي إلى جانب التقويضيين (أو التفكيكيين) عموماً، في سياق النزوع النسبي في فلسفة سبينوزا ورفضه لمبدأ الحقيقة الثابتة. ويفصل نورس لذلك بمقارنة فكرة سبينوزا في كتابه «حول تصحيح الفهم» المتضمّنة أنّ الأفكار الخاطئة والصحيحة تؤلّف معاً نظاماً معرفيّاً يحكم الفكر الإنساني، بأطروحة بول دي مان حول «العمى والبصيرة» التي تقول بأنّ المفكّر أو الناقد يصل إلى أكثر الحقائق عمقاً في حالة من العمى التي يناقض فيها نفسه ناسياً ما كان يفترض فيه أن يقوله.

هاتان الأطروحتان لدى تودوروف ونورس تنطلقان من فرضيّة أساسيّة هي أنّ النقد الأدبي لا يختلف عن أشكال الثقافة الأخرى،

---

(32) Christopher Norris, *Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory* (Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1991).

ومنها الأدب، في كونه نتاج مؤثّرات وبنى فلسفيّة وأيديولوجيّة ينبغي الكشف عنها وفهمها لتصحيح الكيفيّة التي يتمّ من خلالها تبنّي أطروحات أو مناهج نقديّة محدّدة. فإذا كان من الممكن، كما يقول إيفان واتكنز في مقالة بعنوان «سياسيات النقد الأدبي»، «التعرّف على ووصف مجموعة من البنى الكامنة التي تشكّل إنتاج المعنى في الأدب، فلم لا ينسحب التعرف نفسه على الخطاب النقدي أيضاً؟»[33] يطرح واتكنز تساؤله هذا في سياق مساءلته للمضمون السياسي لبعض الممارسات النقديّة وما تسعى إليه بعض تلك الممارسات ضمنيّاً من تخلّ عن المسؤوليّة السياسيّة، كما في أطروحة دي مان حول العمى والبصيرة المشار إليها قبل قليل. يقول واتكنز: «بمجرّد أن يعرف الناقد أنّ أفضل البصائر ستكون بصيرة عمياء، وأنّ أفضل الفهم هو سوء فهم [كما تقول معظم النظريّات المعاصرة]، وأنّ أكثر المقولات قرباً من شخصيّة الناقد مجهولة الانتماء [كما يشير مفهوم موت المؤلّف]، فإنّ الإنسان يكون قد تحرّر من أيّة مسؤوليّة تحدّد الوعي الفعلي بغرض خارجي...» (ص 35). بتعبير آخر، تتيح مفاهيم النقد المشار إليها للناقد مظلّة تقيه مسؤوليّة الدلالات الاجتماعيّة والسياسيّة في خطابه أو ممارسته النقديّة وتبعاتها.

يقول واتكنز ذلك في معرض تعليقه على أطروحة قدّمها إدوارد سعيد في ندوة جمعته مع واتكنز وغيره من أشهر النقّاد الأمريكيين المعاصرين كجوناثان كلر وستانلي فش ومري كريغر وغيرهم لمناقشة تطوّرات النقد في مرحلة ما بعد البنيويّة. وكانت مساهمة سعيد في

---

(33) Evan Watkins, «The Politics of Literary Criticism,» The *Question of Textuality: Strategies of Reading in Contemporary American Criticism* ed. William V. Spanos et al. (Bloomington: Indiana UP, 1982) p. 32.

الندوة مقالته التي ضمّنها بعد ذلك كتابه المعروف العالم النص الناقد والتي حملت عنوان «تأمّلات في النقد الأمريكي (اليساري) الصادر مؤخّراً» التي يوضح في بداياتها أنّ ما يسعى إليه في المقالة هو تبيان أنّ «الموقف المعارض للنقد ما بعد النقد الجديد [أي ما بعد البنيوي] يخفي، أو لعلّه لا يوضح بدقّة، أفكاره وممارساته التي، في نهاية المطاف، تضمن وتزيد من صلابة البنية الاجتماعيّة والثقافة التي أنتجت تلك الأفكار والممارسات»[34]. وما يعنيه هذا ببساطة هو أنّ النقد الذي يتخذ مواقف معارضة، أو يساريّة، في مجتمع رأسمالي غربي، لا يستطيع في نهاية الأمر أن ينجو من التصالح مع معطيات الثقافة في ذلك المجتمع أو ما يمكن أن يسمّى المصالح العليا للبنية الاجتماعيّة والثقافيّة فيه. ليس هذا فحسب، يقول سعيد، وإنّما الملاحظ أنّ ذلك النقد يخفي انتماءاته أو لا يوضحها بدقّة، فهو نقد ممالئ لثقافته مهما ادّعى الوقوف في وجهها. وهذه هي الأطروحة التي يواجه بها سعيد منظومة النشاط الاستشراقي في كتابه المعروف حول تلك الظاهرة الضخمة، مستمدّاً بعض أساسيّات أطروحته من الفرنسي ميشيل فوكو الذي طرح مفهوم «شفرات الثقافة» كقوى تهيمن على الفرد ضمن ثقافته وتجعله معبّراً عن تلك الثقافة مدافعاً عن مصالحها العليا، سواءً تمّ ذلك بوعي أم دون وعي، بل وحتى إن كان معارضاً لبعض ما في تلك الثقافة.

من أبرز الشفرات الثقافيّة التي يمكن الإشارة إليها في هذا السياق والتي تبدو ملحّة لدلالتها البعيدة على انتماء مناهج النقد الغربي

---

(34) Edward Said, «Reflections on Recent American 'Left' Literary Criticism,» *The Question of Textuality* p. 13.

يشير سعيد إلى: «the New new criticism» الذي يتّضح من سياق المقالة أنه هو النقد ما بعد البنيوي.

المعاصر لمجراه الثقافي الكبير، هي الشفرة الدينيّة. ليس لدى إدوارد سعيد أو غيره ممّن ذكرت الكثير ممّا يقال حول هذه النقطة، ربما لأنّها تدخل في عداد المعارضة الثقافيّة التي يشتركون فيها معاً، والتي تتحوّل بالتالي إلى مسألة غير مطروحة أو مسكوت عنها إمّا لوضوحها الشديد كمعطى أساسي أو لعدم وجود جديد يمكن أن يقال حولها. لكنّ المسألة مثارة، وإن بشكل غير مباشر أحياناً، في ما يذكره تودوروف ونورس عن سبينوزا، وفيما يشير إليه آخرون سيأتي ذكرهم.

إنّها مسألة الخطاب الديني ووجهه النقيض، أي الوجه العلماني، في النقد الغربي الحديث إجمالاً. تلك مسألة مؤثّرة في تشكّل الخطاب النقدي وعلى نحو نكاد نشعر به من قراءة كثير ممّا يكتب في عالمنا العربي من مقدّمات وتطبيقات حماسيّة لمقولات ذلك الخطاب واستراتيجياته النظريّة والتحليليّة. توقّفت عند تلك المسألة بعض الدراسات المهمّة في الغرب، وإن لم تنل ما تستحقّ من الأهميّة والذيوع لدى النقّاد العرب. ومن تلك دراسات للأمريكيّة سوزان هاندلمان التي وضعت في عام 1982 كتاباً بعنوان **قتلة موسى: ظهور التفسير الحاخامي في النظريّة الأدبيّة** تناولت فيه طروحات بعض المفكّرين والنقّاد المؤثّرين من ذوي الانتماء اليهودي ثقافة إن لم يكن تديّناً مثل فرويد وجاك دريدا وهارولد بلوم من حيث هم يتكوّون على أطروحات بلاغيّة وتفسيريّة اتّكأ عليها قبلهم المفسّرون اليهود القدماء في قراءة العهد القديم كما يتبيّن في تراثهم الهرمنيوطيقي أو التفسيري الضخم والشديد التعقيد والرهافة المعروف في التلمود أو القبالة[35]. وبالطبع فإن لا أحد من أولئك كان متديّناً، ومن هنا جاء مفهوم «قتل

---

(35) Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: State U of New York P, 1982).

موسى» في العبارة المجازيّة للكتاب، فهؤلاء هراطقة بالنسبة لانتمائهم اليهودي الديني من حيث هم نتاج ثقافة مسيحيّة في المقام الأوّل أعادت تشكيلهم وإن لم تلغ انتمائهم. وقد احتاج هؤلاء لكي يخرجوا عن تراث الآباء إلى تنفيذ ما يصفه فرويد بقتل الأب المرموز له هنا بموسى.

لقد كانت أطروحة هاندلمان جديدة في بابها، فمع أنّها جاءت مقدّمة للعديد من الدراسات التي تناولت الجذور الحاخاميّة لنظريات النقد الأدبي، منها دراسات لها هي، فإنّ ما استقرّت عليه الغالبيّة العظمى من المؤرّخين والدارسين هو أنّ النظريات المشار إليها تعود في المقام الأوّل إلى جذرين رئيسين: المسيحي والهلليني أو اليوناني. يقول كينيث هاملتون في مراجعة لكتاب هاندلمان «إنّ مدينيّة النظريّات الهرمنيوطيقيّة الحديثة لجذورها اللاهوتيّة ليس ممّا يسائل كثيراً، على أساس أنّ تلك الجذور هي مسيحيّة أوّلاً وهالينيّة ثانياً (بدلاً من أن تكون عبريّة) فيما يتصل بأبنية الفكر والمعتقدات حول قوّة اللغة ومكانتها»[36].

من الذين أشاروا إلى الجذور المسيحيّة في سياق النقد الأدبي الغربي المعاصر ناقدان أمريكيان مشهوران، هما جفري هارتمان وج. هلس ملر. أشار الأوّل إلى تلك الجذور في عدّة مواضع منها إشارته إلى أطروحات الناقد الكندي نروثروب فراي بوصفها ذات أسس بروتستانتيّة، وأشار الثاني إلى علاقة الشبه التي تربطه بجاك دريدا من حيث كون ملر بروتستانتيّاً يشترك مع التراث العقلاني اليهودي في أوروبا (تراث دريدا) في عدم الارتياح للتماثيل والرموز

(36) Kenneth Hamilton, review in *The Journal of Religion* 64: 3 (July 1984) pp. 406 - 409.

والمنحوتات[37]. عدم الارتياح هذا هو الذي يأخذ هيئة التقويض أو التفكيك عند دريدا وملر في تطبيقه لذلك المنهج في النقد الأدبي، وهو منهج سبق لرولان بارت أن أشار إليه من خلال المظلّة الفلسفيّة التي نمى تحتها حين أشار إلى نيتشه وفلسفة العدميّة:

في الحقيقة إنّني أعتقد أنّ العدميّة nihilism هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي... ولكن يجب أن أتبع ذلك بالقول إنّني لا أخلط بين العدميّة والسلوك العنيف والتدميري المتطرّف ـ أو على مستوى أعمق، بين العدميّة والسلوك العصابي أو الهستيري بشكل أو بآخر... إنّنا لا يجب أن ننسى أنّ الفيلسوف الذي مشى بالعدميّة إلى حدودها القصوى هو نيتشه...»[38].

هذه العدميّة هي التي تترجمت إلى تقويض متصل للمفاهيم الميتافيزيقيّة وإيحاءات القداسة في الثقافة، وهي التي قصدها بارت مرّة أخرى حين أشار إلى أنّها ما يربطه بمفكّر التقويض جاك دريدا: «بالإضافة إلى كل الأشياء التي أدين بها لدريدا، والتي يدين بها له الآخرون أيضاً، هناك شيء يجمعنا معاً، إن سمح لي أن أقول ذلك: إنّه الشعور بالمشاركة (أو بالرغبة في المشاركة) في مرحلة من التاريخ سمّاها نيتشه بـ (العدميّة)»[39]. ليس ملر إذن هو الوحيد الذي يشعر

---

(37) Geoffrey Hartman, *Beyond Formalism* New York: Yale UP, 1970) p. 272.

أمّا ملاحظة ملر ففي: Robert Moynihan, *A Recent Imagining* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1986) p. 18., وقد تناولت هاتين الملاحظتين ضمن نقاط أخرى كثيرة في بحثي للتحيّز المنهجي. أنظر الملاحظة رقم (1).

(38) *The Grain of the Voice: Interviews 1962 - 1982* tr. Linda Coverdale (New York: Hill and Wang, 1985) p. 155.

(39) المرجع السابق ص 133.

بالأرضيّة التي تجمعه بدريدا وإنّما هو الصوت الأكثر تأثيراً، رولان بارت نفسه، يشعر بتلك الأرضيّة التي تغيب كثيراً عن وعي النقد العربي المعاصر.

ثانياً: الموقف العربي إزاء الخصوصيّة النقديّة:

ينقسم الموقف العربي إزاء هذه المسألة إلى موقفين، موقف يرى أنّه ليس ثمّة خصوصيّة تذكر، وأنّ الأطروحات النقديّة الغربيّة أطروحات إنسانيّة لا ينبغي أن نتردّد في تبنّيها، وقد نحتاج في ذلك إلى إحداث بعض التعديل؛ وموقف آخر يذهب إلى أنّ ثمّة خصوصيّة في ذلك النقد يصعب تخطّيها إلاّ بقدر غير قليل من التعديل. وأنا هنا أشير إلى المواقف المعتدلة والأكثر تبصّراً كما تبدو لي، وإلاّ فهناك المواقف الحادّة في الجهتين، أي التي تتبنّى إمّا تقبّلاً شاملاً أو رفضاً حادّاً لفكرة الخصوصيّة، وهذه تصعب محاورتها أساساً. ولعلّ من الواضح لمتابع هذه الملاحظات أنّني أقف مع القائلين بوجود الخصوصيّة وبالحاجة من ثم إلى كثير من التعديل عند تبنّي شيء من معطيات الفكر النقدي الغربي.

القائلون بانتفاء الخصوصيّة يرتكزون في وجهة نظرهم على عدد من المبادئ منها مفهوم العلم، الذي يرونه متجاوزاً للخصوصيّات ومتساوي العلاقة بالإنسان حيثما كان. يقول جابر عصفور إنّنا «لا نسمع بين المختصّين في العلوم البحتة أو العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ومنهم نقّاد الأدب في كل أنحاء العالم الذي تحوّل إلى قرية كونيّة بالفعل، من يتحدّث عن نظريّة من نظريّات العلوم البحتة، أو عن نظريّة من نظريّات العلوم الإنسانيّة، تنتسب إلى هذا القطر أو ذاك من أقطار القرية الكونيّة إلاّ على سبيل نسبة الإنجاز النظري أو التنظير الشارح إلى محلّه، بعيداً عن الخلط بين العلم والقوميّة أو العلم

والإيديولوجيا...»[40]. وقد تنتفي الخصوصيّة عند البعض الآخر من خلال مفهوم الحضارة الإنسانيّة الواحدة، أو الفكر الواحد، كما عند الماركسيين. فالآخر الحضاري هنا لا يتحدّد بمقوّمات فكريّة أو ثقافيّة عامّة، وإنّما بمقوّمات أخلاقيّة مرفوضة حيثما وجدت. يقول محمود أمين العالم: «إنّ الحضارة الراهنة ليست هي (الآخر) من حيث إنّها حضارة، إنّ (الآخر) فيها بالنسبة إلينا هو الاستعمار والإمبرياليّة والصهيونيّة والرأسماليّة الاحتكاريّة والعنصريّة والفاشيّة والنازيّة... أمّا من حيث هي حضارة، أي علم وعقلانيّة وإبداع تكنولوجي ومناهج بحث وفلسفة وأدب وفنّ وثقافة وهموم مشتركة... فليست هي (الآخر).»[41].

في الجانب الآخر تطالعنا آراء نقّاد ومفكّرين يرون الحضارة ابنة نسقها الخاصّ الذي لا يحول دون وحدة أساسيّة لكنّه يسم التغيّر الحضاري، ومنه العلم نفسه، بسمات مميّزة. من هذا المنطلق يناقش شكري عيّاد «المذاهب الأدبيّة والنقديّة عند العرب والغربيين»[42]. ومن هذا المنطلق أيضاً ينتقد إحسان عبّاس ما يسمّيه «الاقتراض الشديد» من الغرب الذي يجعل «الدارس يقع في وهم فكري مزدوج: يتكشّف الوهم الأوّل في إغفال التاريخ الثقافي العربي، ويتجلّى الوهم الثاني في جهل التاريخ الثقافي للآخر...» ويتوصّل من هذا إلى أنّ «(الاقتراض الشديد) يقع في وهم تماثل التاريخ الكوني الثقافي، وينتقل منه إلى وهم آخر يعتقد بـ (كونيّة المعايير النقديّة الأدبيّة)، وهو افتراض فاسد

---

(40) «تسمية النظريّة» من زاوية «هوامش الكتابة» في جريدة الحياة ع 12844 (4/5/1998) ص 13.

(41) مفاهيم وقضايا إشكالية (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989) ص 140.

(42) المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، 1993).

يؤدّي إلى التبعيّة الثقافيّة أو يفضي إلى المحاكاة الصمّاء، في أحسن الأحوال»[43]. وبناء على فرضيّات مشابهة يقول كمال عبد اللطيف: «فلم يعد أحد اليوم يتصوّر أنّ معارف الآخر كونيّة شاملة في ذاتها، ولم يعد الغرب نموذجاً مطلقاً صالحاً للاقتداء. إنّما نحن الذين نضفي على معارفه الشموليّة، وذلك بامتحانها والمشاركة في إعادة إنتاجها، بتشريحها، ونقدها، ثم بإعادة إنتاجها من جديد، وبشكل مستقلّ، ومتكامل مع ما يجري في محيطنا التاريخي، وفي مناطق أخرى من العالم»[44].

إنّ مفهوم المحيط التاريخي في كلام عبد اللطيف هو ما يغيب عن قناعات جابر عصفور والعالم. فعلى الرّغم من أنّ هذين ممّن يتبنّون خطاباً مناهضاً للغرب فإنّ دوافعهما التحديثيّة تظلّ أقوى من أيّ نقد حضاري يرى الفروق التاريخيّة، بل الجوهريّة في لحمة الثقافة نفسها، التي تجعل الاندماج أو اللقاء الحضاري بالغرب ممكناً فقط عند إمحاء تلك الفروق وهو ممّا يصعب تصوّره. وإذا كان الحديث عن فروق «جوهريّة» ضرب من الميتافيزيقا، فإنّ الفروق التاريخيّة هي من الفروق العقلانيّة التي أكّدها مفكّرون غربيّون كثر من أمثال: ميشيل فوكو وتوماس كون وميشيل سير وإليا بريغوجين[45]. ومع أنّ هذا ليس مكان

---

(43) مجلّة الكرمل ع 51 (ربيع 1997) ص 101.

(44) «في التجديد الثقافي: ملاحظات أوّليّة حول مفهوم الغزو الثقافي» في الثقافة والمثقّف في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992) ص 146. أنظر أيضاً ملاحظات المهدي المنجرة ورشدي راشد في بحثين آخرين من الكتاب نفسه حول نسبيّة العلم وارتباطه بالمتغيّرات الثقافيّة.

(45) قد لا تكون آراء فوكو حول التركيب الأركيولوجي للمعرفة ولتاريخ العلوم في الحضارة الغربيّة في كتابه «الكلمات والأشياء» مثلاً، ليست بحاجة إلى تعريف. أمّا فيما يتعلّق بآراء سير وبريغوجين فانظر مقالة المهدي المنجرة في كتاب الثقافة والمثقّف في الوطن العربي المشار إليه أعلاه (ص 152).

التفصيل في آراء هؤلاء، فلعلّه يكفي أن أشير إلى ما يقوله الأمريكي كون في كتابه المعروف بنية الثورات العلميّة حول «اعتباطيّة العلم» واتصاله الوثيق بالمتغيّرات التاريخيّة: «ثمّة عنصر اعتباطي على ما يبدو، يتألّف من الأحداث التاريخيّة والشخصيّة، يشكّل دائماً مركباً تتألّف منه المعتقدات التي تتبنّاها جماعة علميّة معيّنة في وقت معيّن»[46]. من هنا يبدو الحديث عن العلم بوصفه كياناً جوهريّاً متعالياً على متغيّرات التاريخ واختلافات الحضارة والاجتماع الإنساني حديثاً فيه من الحلم أكثر ممّا فيه من معايشة المنجز الفكري المعاصر، وهو منجز غربي بكل تأكيد، لكنّه نقدي التوجّه إزاء الغرب نفسه. ليس ثمّة علم بلا أيديولوجيا، هكذا تبدو الصورة الآن، بل إنّ الفصل بينهما نوع من الأدلجة نفسها.

لكن للناقد العربي الحريص على عولمة المناهج النقديّة، ضمن منجز الغرب الثقافي عموماً، مبرّراته بالطبع، فهو في الغالب محاصر بين قوّتين: قوّة المنجز الغربي وروعته في كثير من الأحيان، وقوّة المعارضة الثقافيّة المحافظة في الثقافة العربيّة نفسها، إذ تسعى إلى سدّ منافذ المثاقفة ووأد احتمالات النموّ. لذا يصير ضروريّاً تبنّي خطاب العولمة بوصفه استجابة لمؤثّرات القوّة الأولى ومنعتقاً من الثانية: الحضارة الغربيّة حضارة إنسانيّة تصلح لكل زمان ومكان. إنّه الخطاب الشمولي الذي سيرفضه أو يتحفّظ عليه الناقد نفسه حين يأتي ما يشبهه من البيئة المحافظة. كأنّما هو يمنح تطلّعات «التنوير» البعد الميتافيزيقي

---

(46) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: the University of Chicago Press, 1970) p. 4: «An apparently arbitrary element, compounded of personal and historical incident, is always a formative ingredient of the beliefs espoused by a given scientific community at a given time».

الذي ينكره لدى «أعداء» التنوير والعقلانيّة: «ومحصّلة ذلك أنّ (النظريّة البنيويّة) لا يمكن نسبتها إلى شخص واحد أو إلى قطر أو إلى قوميّة أو نظام سياسي، لأنّها تجاوز ذلك كلّه من حيث هي صياغة صوريّة مشتركة، أحالها الجهد الجمعي إلى أفق عالمي من آفاق العلم الإنساني» (عصفور «تسميّة النظريّة»). ومع تسليم الناقد بإمكانيّة رفض أو قبول تلك النظريّة فإنّ المسألة هي تجاوزها لمتغيّرات التاريخ والجغرافيا والاجتماع، تماماً مثل مسألة رياضيّة مجرّدة من إشكاليّات الفلسفة والتراكم المعرفي الذي تولّدت عنه ولم يوجد أساساً في مكان غير أوروبا. لماذا لم تولد البنيويّة في الصين أو مصر أو البرازيل؟ لماذا لم تولد في القرن السابع عشر؟ هل كان يمكن لمثقّف مصري أو سريلانكي أو ياباني أن يبتدع إشكاليّات البنيويّة بدلاً من سوسير أو ياكوبسون أو ليفي شتراوس؟ ذلك ما لا يجيب عنه ناقدنا العربي في حماسته العولميّة.

إنّنا نعيش دون شكّ أزمة في التفكير والتناول، وإذا كان الإقبال على المناهج الغربيّة بوصفها مناهج عالميّة ليس سوى حلّ سهل، فإنّ القول بضرورة التروّي والنقد إزاء تلك المناهج لا يقلّ عنه سهولة. فالمناهج ضرورة لا غنى عنها وليس تحديد المشكلات التي تعتور تبنّيها وتوظيفها سوى خطوة أولى نحو تجاوز ما تمثّله من تحدٍّ وتأزّمٍ شديدين.

وبكلّ تأكيد لست هنا بصدد تقديم الحلّ السحري للوضع القائم. بل في اعتقادي أنّ الحديث عن حلول خاطئ من أساسه، لأنّ المسألة تدخل في صلب التأزّم الثقافي العربي عموماً إزاء الثقافة الغربيّة بشكل خاصّ، وليس من سبيل لتجاوز ذلك التأزّم إلاّ بمخاض قد يكون طويلاً وصعباً، مخاض تعيشه الأمّة ككل، بل تعيشه معظم أمم الأرض إزاء الطغيان الحضاري الغربي الذي لا يكاد يسمح بالتعدّديّة

والاختلاف. لكن المؤكّد أنّ انفراج ذلك المخاض سيطول طالما ضعف الوعي بما نواجهه من أزمات، واعتقد البعض منّا أنّه ليس أمامنا سوى الاندماج ليتحوّل مثقّفونا ومفكّرونا ونقّادنا إلى شرّاح ومترجمين ومتمثّلين لما ينتج في فرنسا أو في أمريكا، ويكون أفضل ما يمتدح به الواحد منّا هو متابعته الممتازة لما تنتجه دور النشر والجامعات الغربيّة.

- 5 -

سؤال النظريّة وأفق الاختلاف[47]

السؤال المتكرّر عن إمكانيّة تطوير «نظريّة عربيّة في النقد الأدبي» لا يلبث تحت مجهر التأمّل أن يتحوّل إلى سؤال عن الهويّة، هويّة الفكر أكثر منه عن هويّة الإنسان: هل للفكر هويّة؟ بمعنى هل يرتبط الفكر بالمكان وظروف الثقافة والتاريخ والاجتماع بحيث يكتسب ملامح تنسبه إلى جماعة أو وطن؟ هل للفكر وطن وأهل؟ أم أنّه مستقلّ ينتسب للجميع ويصلح للجميع، لا مقاييس تحدّ من صلاحيّته ولا سمات تضيق من صلاته؟

النظريّة النقديّة تدخل إطار السؤال المطروح لأنّها منطقة تلاقح أو امتزاج بين الفكر المجرّد والنص الأدبي، بين التجريد والواقع المحسوس، تلاقح يدفعه المسعى الإنساني الدائب إلى عقلنة الظواهر بإخضاعها لمقاييس التفكير والفهم. فالنظريّة تعود إلى الأصل الحسّي المتمثّل في النظر أو المشاهدة، لكنّ النظر يتحوّل إلى التأمّل والتعرّف أو التفكير وهو المعنى المتكرّر في القرآن الكريم («انظر كيف نبيّن لهم الآيات»، «انظروا كيف كان عاقبة المكذبين»). وفي اللغات الأوروبيّة

(47) ألقيت هذه الورقة ضمن ندوة «الخطاب النقدي العربي بين الإنجاز والأسئلة» المنعقدة في الكويت في ديسمبر 2006 بدعوة من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

هي «ثيوري» theory التي تعود، على الرّغم من اختلاف أشكال تلفّظها وكتابتها، إلى كلمة يونانيّة تعني المشاهدة في المسرح، فالمشاهد هو «ثيوروس» theoros عند قدماء اليونانيين. غير أنّ المعنى الحديث، وإن بني على ذلك الأساس العقلاني، فقد تطوّر بتطوّر العلوم ليصير تعريف النظريّة الشائع هو أنّها نموذج أو وصف أو تفسير لظاهرة أو ظواهر طبيعيّة يمكنه التنبّؤ بحدوثها مستقبلاً. ولعلّ أقرب الأمثلة هنا هي النظريّة البنيويّة التي تحاول أن تستنبط بنية النصّ بالكشف عن العلاقات الداخليّة الثابتة داخل النصّ، حيث يمكننا بمقتضاها أن نكتنه النص الأدبي أمامنا ونعرف على ذلك الأساس كيفيّة بناء النصوص الأخرى للكاتب نفسه أو للنوع الأدبي نفسه.

النظريّة النقديّة، بتعبير آخر، هي محاولة النقد الأدبي أن ينتقل ـ وقد يقول البعض «يرقى» ـ إلى حيّز العلم، ولكن تلك المحاولة ظلّت دائماً مطاردة بالحقيقة المتمثّلة بكون النظريّة النقديّة أو النظريّة الأدبيّة متصلة بمتغيّرات كثيرة أهمّها صعوبة ضبط الظواهر الإنسانيّة على النحو الذي يمكن من خلاله ضبط ظواهر الطبيعة، فالظواهر الإنسانيّة متغيّرة تخضع للعواطف والأفكار والظروف التاريخيّة والبيئيّة على اختلافها، ومن هنا فقد ظلّت النظريّة النقديّة الأدبيّة، على الرّغم من محاولاتها المتكرّرة أن تكون علميّة، مرتبطة بإنسانيّتها متغيّرة بتغيّر الإنسان وأحوال المجتمع والثقافات. ومع أنّ هذا لم يصل إلى حدّ النفي التامّ للصبغة العلميّة عن النظريّات في العلوم الإنسانيّة، ومنها الدراسات الأدبيّة، فإنّ الواضح هو أنّ تلك النظريّات لم تحقّق سوى نجاح محدود في مسعاها للوصول إلى قدر عالٍ من الدقّة والتجريد يسمح لها بتحقيق العالميّة المنشودة. بل إنّه حتى في العلوم التطبيقيّة والبحتة ظلّت النظريّات تتأثّر إلى حدّ ما بمتغيّرات المجتمع والثقافة، كما أكّد غير مفكّر وغير عالم.

يقول عالم الكيمياء البلجيكي/ الروسي الشهير إليا بريغوجين، الذي فاز بجائزة نوبل للكيمياء سنة 1977، في كتابه **التحالف الجديد** (1979): «أضحى من الملح على العلم أن يعتبر نفسه جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة التي تطوّر بين أحضانها»[48]. ويصل إلى ما يشبه ذلك الحكم المفكّر الفرنسي ميشيل سير Serres والأمريكي كون Kuhn في كتابه **بنية الثورات العلميّة**[49]. أمّا على مستوى النقد الأدبي فنجد إدوارد سعيد يحلّل النظريّات النقديّة وهي تتغيّر تبعاً لمتغيّرات البيئة الثقافيّة، ونجد ناقداً مثل الأمريكي هلس ملر يؤكّد أنّ النظريّة غير قابلة للانتقال من ثقافة إلى أخرى إلاّ إذا مرّت بتغيير جوهري، أي أنّها لا تنتقل كما هي وإنّما بصورة مغايرة لما كانت عليه في مكان نشوئها أو بيئتها الأصليّة. يقول ملر «على الرغم من أنّ النظريّة قد تبدو موضوعيّة وعالميّة مثل أيّ اختراع تقني، فإنّها في حقيقة الأمر تنمو في مكان وزمان وثقافة ولغة محدّدة، وتبقى مربوطة إلى ذلك المكان واللغة»[50].

ما الذي يحدث إذاً حين تترجم نظريّة من النظريّات في العلوم الإنسانيّة أو الاجتماعيّة، ومنها الدراسات الأدبيّة، أو يحاول أحد تطبيق

---

(48) Ilya Prigogine, *La nouvelle alliance* (Paris: Gallimard, 1979).

انظر: المهدي المنجرة: «الالتحام بين العلم والثقافة مفتاح القرن الحادي والعشرين»، الثقافة والمثقّف في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة كتب المستقبل العربي [10]، 1992) ص 152.

(49) يقول سير: «لتنسلخ المعرفة العلميّة من غطرستها، ولتسلخ رداء عظمتها الكنسي المزيّن، ولتدع عدوانيّتها الحربيّة، وادّعائها الحاقد بأنّها دائماً على صواب...» (السابق، ص 152).

(50) **The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between** ed. Sanford Budick and Wolfgang Iser (Stanford: Stanford UP, 1996).

عنوان الكتاب بالعربيّة: قابليّة الثقافات للترجمة: تشكّلات الفضاء ما بينها.

تلك النظريّة في سياق ثقافي مغاير؟ يقول ملر، وهو الناقد الذي انتقل بين عدّة نظريّات نقديّة ابتداء بفينومينولوجيّة هوسرل وميرلو بونتي ومروراً بالمنهج التقويضي الديريدي: «عندما تترجم النظريّة أو تنقل، عندما تعبر الحدود، فإنّها تحضر معها ثقافة من أسّسها»[51]. ومعنى ذلك، كما يقول الناقد الأمريكي، إنّ «جهوداً ضخمة من الترجمة ضروريّة لفكّ تركيب نظري معيّن من أصوله اللغويّة والثقافيّة، على افتراض أنّ هناك من يريد أن يفعل ذلك. وفي الحقيقة قد يكون ذلك من المستحيل» (السابق، 211).

ما يؤكّده هذا كلّه هو أنّ النظريّة النقديّة تظلّ لصيقة بالبيئة التي أنبتتها على الرّغم من وجود تلك السمات التي تمكّنها من الانتقال من بيئة إلى أخرى، السمات التي تحملها بوصفها منتجاً إنسانيّاً يحمل خصائص عامّة تتقارب الثقافات بموجبها بعضها من بعض. فإذا كان هذا هو الحال لماذا إذاً لم تتطوّر حتى الآن نظريّة أو نظريّات نقديّة تحمل سمات الثقافة العربيّة؟

إنّ الناظر في واقع التمثّل العربي للنظريات الغربيّة على اختلافها يجد أنّ من ذلك التمثّل ما يحمل بالفعل سمات تميّزه عن غيره، على الأقلّ عن النظريّة كما ظهرت في بيئتها الأصليّة. البنيويّة تحمل تلك السمات، تماماً كما يحدث في التقويض والماركسيّة وغيرهما. لكن حمل النظريّات للسمات العربيّة جاء في بعض الأحيان، وأخشى أن أقول أكثرها، متضمّناً لعدد من المشكلات التي شوّهت عمليّة التمثّل. من تلك المشكلات سوء فهم النظريّة في بعض النماذج، والسعي، في نماذج أخرى، إلى تطبيقها كما هي أو الاعتقاد بإمكانيّة ذلك أصلاً. هاتان المشكلتان، ولربما وجدنا غيرهما، كافيتان لجعل التميّز المشار

(51) السابق، ص 210.

إليه على غير الوجه الخلاّق المفترض في تلك الحالة، الوجه الذي يتمّ بمقتضاه تبيئة النظريّة أو تغييرها بحيث تستوعب متغيّرات واقع مختلف. فالبنيويّة، مثلاً، تفهم عربيّاً على أنّها نوع من التحليل لا يختلف جوهريّاً عن التحليل النقدي الشكلاني الذي عرف قبل مجيء البنيويّة، والتقويض (التفكيك) يفهم عربيّاً بوصفه نوعاً من تفكيك النص لإعادة بنائه من جديد، وهكذا، أيّ بوصفه نقداً تقليديّاً. والأمثلة على هذا وغيره كثيرة ويمكن العودة لمزيد من التفصيل حولها إلى كتابي **استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004).

عروبة النظريّة في الحالات المشار إليها تتحقّق عبر مفارقة التبنّي غير المستوعب للأصل وليس عبر التفاعل الخلاّق. غير أنّ هذا بالطبع لا ينفي وجود نماذج مغايرة في تبنّيها للنظريّات الغربيّة، نماذج تحقّق تميّزها ليس من خلال الوصول إلى نظريّة أو نظريّات تحمل سمات الثقافة والظروف المختلفة، فليس لدينا، فيما أعلم، نظريّات أعيدت صياغتها ضمن رؤية منهجيّة واعية أو لاواعية وخرجت بنتائج باهرة وجديرة بأن توضع على خارطة النقد الحديث بوصفها إسهاماً عربيّاً في تطوّر النقد الأدبي. ما هو متميّز هو أطروحات نظريّة تعالج هذه المسألة أو تصدر عن وعي بإشكاليّات التبيئة النقديّة وبالطموح إلى ذلك. من تلك النماذج ما نجد لدى شكري عيّاد في سعيه لتبيئة الأسلوبيّة وفي مناقشته لإشكاليّة النظريّات أو المناهج الغربيّة عموماً وقلقه الدائم تجاه مسألة يراها البعض لا تحتاج إلى نقاش أو قلق. كما أنّ من تلك النماذج ما نجد لدى بعض النقّاد المغاربة مثل: نجيب العوفي ومحمد براده وحميد لحميداني، وكذلك لدى الناقد المصري سيّد البحراوي واللبنانيين سامي سويدان ويمنى العيد، على ما بين هؤلاء من تفاوت في درجة البعد أو الاقتراب من القناعات المشار إليها.

في تجربة عيّاد، الذي أعدّه رائداً للوعي ومساعي التأصيل في المناهج والنظريّات النقديّة، يبرز قلق المراوحة بين إمكانيّة تطوير نظريّة نقديّة تستلهم التراث العربي وصعوبة التوصّل إلى ذلك. فعيّاد الذي سعى إلى تأسيس «علم أسلوب عربي» في بعض دراساته هو نفسه الذي أثار الشكوك حول إمكانيّة ذلك. يتّضح ذلك في مقولتين يمكن اقتباسهما هنا، وكنت قد فعلت ذلك في مطلع الفصل الخاصّ بعيّاد ضمن كتابي استقبال الآخر:

«إنّني أحاول أن أضع خلاصة دراساتي وتجاربي في النقد وحوله في مشروع نظري واحد مترابط الأجزاء، يتناول طبيعة العمل الأدبي، وطبيعة العمليّة النقديّة، وخصائص لغة الأدب، وعلاقة الأدب بالإبداع الحضاري».

ذلك ما يقوله في كتابه على هامش النقد (1993)[52]. وهو قول يؤكّد ما سبق أن ذهب إليه عيّاد في كتابين سابقين هما: مدخل إلى علم الأسلوب (1982)[53]. واللغة والإبداع: مبادئ علم الأسلوب العربي (1988)[54]. في الكتاب الأوّل يشير عيّاد إلى أنّه أعدّ الكتاب ليصير مدخلاً للدراسة الأسلوبيّة على أساس أنّ «النقد الأدبي في طريقه إلى أن يصير بدوره علماً»، وأنّه «يحاول أن ينشئ في ثقافتنا العربيّة علماً جديداً مستمدّاً من تراثها اللغوي والأدبي. . .» أمّا الكتاب الثاني فيأتي لتتمّة المشروع وتحقيقه.

لكن عيّاد هو نفسه الذي كان قد أعلن في أواخر الستينيّات صعوبة

---

(52) على هامش النقد (القاهرة: أصدقاء الكتاب للنشر والتوزيع، 1993) ص 150.
(53) اللغة والإبداع: مبادئ علم الأسلوب عربي (القاهرة: إنترناشيونال برس، 1988) ص 5.
(54) مدخل إلى علم الأسلوب (الرياض: دار العلوم، 1982) ص 7، 41.

مثل ذلك المشروع بل شكّه في إمكانيّة تحقيقه، وذلك في أحد كتبه المبكرة[55]:

«أمّا ما لا يستطيع هذا الكتاب أن يقدّمه إليك فلعلّ أهمّ ما يعنيك منه مذهب أدبي تستطيع أن تتبنّاه وتقول إنّه مذهبك... ولا شكّ أنّك ترى لماذا لا يستطيع هذا الكتاب أن يقدّم مثل هذا المذهب. فالكاتب الذي يظلّ دائماً أبداً في حوار مع نفسه، لا يجيب عن سؤال إلاّ ظهر له عشرون سؤالاً».

هذا الكتاب الأخير على تقدّمه في التأليف أعيد نشره عام 1994 مع مقدّمة للمؤلّف يؤكّد فيها أنّ الكتاب ما زال يعني له الكثير، وكأنّ عيّاد يراه معبراً عنه في تلك المرحلة المتأخّرة، غير أنّ المهمّ على أيّة حال هو أنّ الناقد الذي يسعى إلى مشروع نظري مترابط هو نفسه الذي يشكّك في إمكانيّة ذلك وهو الذي لا يشعر بالارتياح إلى تلك النظريات المترابطة، بل التي يسخر منها، ويمثل لها بعدد من الاتجاهات منها البنيويّة والتفكيكيّة (التقويض). كل ذلك في الكتاب المتأخّر نفسه. ولعلّ الأكثر إثارة للدهشة أنّه يجعل من بين الاتجاهات التي يسخر منها الاتجاه الأسلوبي الذي سعى إلى تبنّيه في مرحلة سابقة: «ولكنّنا نقرأ ونسمع كلمات جديدة مثل: البنيويّة والأسلوبيّة والتفكيكيّة والشكلانيّة، وتوابعها من إجرائيّة ومحاور رأسيّة وأفقيّة.. إلخ» (على هامش النقد، ص 126).

يأتي نقد عيّاد لهذه الاتجاهات ومساعيها النظريّة من قناعته الأساسيّة بالاختلاف الحضاري والحاجة إلى الانطلاق منه بوصفه معطى. وهو في هذا السياق حريص على تطوير مفهوم «التأصيل»

---

(55) تجارب في الأدب والنقد (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967؛ ط 2، 1994) ص 7.

بوصفه مخرجاً من مأزق المناهج والنظريّات. فمن خلال التأصيل يمكن للناقد أن يجمع الوعي بالأطروحات الغربيّة إلى استلهام الموروث لإيجاد صيغة جديدة. فالتأصيل ليست تخلّياً عن المعطى الغربي وإنّما إعادة إنتاج له توائم بين الذات بخصوصيّتها ومتطلّبات الثقافة الوافدة باختلافها: «إنّ فكرة التأصيل لا تولي ظهرها للثقافة الغربيّة بل إنّها ما كانت لتوجد لولا لقاؤها بهذه الحضارة»[56].

إنّ عيّاد لا يقدّم لنا الوصفة المنتظرة للخروج بنظريّة أو نظريّات عربيّة في النقد، وفكرة التأصيل ليست أكثر من مؤشّر بذلك الاتجاه. لكن ما يفعله عيّاد هو أوّلاً أنّه يرفع معدّل الوعي بإشكاليّة الاتكاء على النظريّات الجاهزة كائناً ما كان المبرّر لذلك (عالميّة النظريّات، صحّتها، وحدة البشريّة... إلخ)، ثم إنّه ثانياً يطرح تجربته في مواجهة تلك الإشكاليّة أو التحدّي، وهي بالتأكيد تجربة ثريّة لمن يدرسها. بالإضافة إلى ذلك يطرح عيّاد رؤية حول إمكانيّة صياغة «نظريّة عربيّة في النقد» في مقالتين من كتابه «على هامش النقد» تتلخّص في أنّ النظريّة لا توضع عن سابق قصد وتخطيط وإنّما تتطوّر على نحو غير مباشر من خلال الممارسة النقديّة. فـ «نحن النقّاد»، كما يقول، قد تكون لنا نظريّة ولكنّنا لا نعرفها ولا نصفها، لأنّنا لا ننظر إليها من خارجها. نحن ننقد فحسب... وإذا رأى من بعدنا أن ينظروا في هذا النقد فقد يجدون فيه نظريّة، وقد لا يجدون، وقد يعطون النظريّة اسماً، وسنكون نحن ـ إن كنّا بعد أحياء ـ أوّل من يتبرّأ من الاسم ومن النظريّة![57].

في نهاية المطاف سيتبيّن لنا أنّ إشكاليّة الإسهام العربي المميّز في

---

(56) الأدب في عالم متغير (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1971) ص 26.
(57) على هامش النقد، ص 124.

النقد الأدبي المعاصر تأتي ضمن إشكاليّة حضاريّة أكبر: فهل لدينا إسهام عربي مميّز ـ باختلافه الثقافي والفكري والعلمي ـ في الفلسفة أو علم الاجتماع أو علم النفس أو أيٍّ من العلوم الإنسانيّة أو الاجتماعيّة؟ أم أنّ ما لدينا ليس في أفضل الظروف سوى ترديد لما يطرح في المراجع الغربيّة مع تعديلات تكاد تكون حتميّة لاختلاف الظروف والحاجة إلى الانتقاء، وهو انتقاء تمليه أحياناً مصالح سياسيّة تبعد هذا الاتجاه وتقرّب ذاك، أو مصالح أيديولوجيّة تفضّل اتجاهاً على آخر، كأن يفضّل الاتجاه الماركسي أو الواقعي في بيئات ثقافيّة عربيّة بدلاً من الاتجاه الشكلاني أو العكس وتبعاً لرؤية الناقد نفسه بطبيعة الحال؟

إنّ إمكانيّة تطوير نظريّة متميّزة بانتمائها للثقافة العربيّة وللظروف التاريخيّة التي تعيشها المنطقة واضحة في ما حدث لدى فئة من نقّاد ينتمون وإن جزئيّاً إلى العالم الثالث لاسيّما الهند وإفريقيا ممّن اشتغلوا على ما يعرف بالدراسات ما بعد الاستعماريّة، فهذه الدراسات نشأت استجابة لظروف تاريخيّة وحضاريّة لا تعني المجتمعات الأوروبيّة بقدر ما تعني المنتمين إلى المناطق التي سبق استعمارها. فابتداءً بفرانز فانون ومروراً بإدوارد سعيد وهومي بابا وغيرهم تطوّرت النظريّة النقديّة ما بعد الاستعماريّة، أو ما بعد الكولونياليّة، باتجاهات بالغة الثراء والدلالة على إمكانيّة الاختلاف الثقافي، في الدرس والبحث الأدبي والثقافي عموماً، عن المعطيات الأوروبيّة أو الغربيّة المباشرة. غير أنّ الملاحظ أنّ معظم ذلك التطوّر حدث في بيئات غربيّة أصلاً، كما يلاحظ الهندي إعجاز أحمد في نقده لبعض تلك التوجّهات. وفي تقديري أنّ ذلك لا يقلّل من أهمّيّة المنجز لأنّ الاختلاف الثقافي الذي مثّله النقّاد الذين عملوا على تطوير تلك الدراسات استمدّوا بعض، أو الكثير من، عناصر تكوينهم من بيئاتهم الأصليّة. ففانون الإفريقي وسعيد العربي وهومي بابا الهندي كانوا بتلك الخلفيّات الثقافيّة/الاجتماعيّة مؤسّسين

لتوجّه لم يكن ليتطوّر في بريطانيا أو فرنسا لدى سكّانها الأوروبيين، تماماً مثلما أنّ نظريّات البنيويّة أو التقويض أو التحليل النفسي لم يكن ممكناً تصوّر تطوّرها في إفريقيا أو العالم العربي بالشروط والظروف التي أدّت إلى ذلك التطوّر على النحو المعروف.

السؤال هو: لماذا لم ينطلق حتى الآن ناقد عربي واحد من البلاد العربيّة ليشارك في صياغة هذا الاتجاه الأخير بوصفه الأقرب إلى التميّز الغير أوروبي؟ هناك بالتأكيد بعض الإسهامات الجادّة لكنّها لا ترقى إلى ما نجد لدى بعض من ذكرت من غير العرب. أمّا إدوارد سعيد فمن المؤكّد أو شبه المؤكّد أنّه لم يكن ليطوّر ما طوّره لو أنّه ظلّ في بلد عربي، أو لو أنّه لم يكتسب مكوّناً غربيّاً رئيساً في تشكيله الثقافي والعلمي.

إنّ النماذج التي طرحتها في ثنايا هذه المداخلة قادرة على بعث الأمل في حدوث الانطلاقة العربيّة، لكن ذلك يستلزم شروطاً بطبيعة الحال منها الحوار الجاد والاستيعاب المعرفي لما هو مطروح، بالإضافة إلى شرط آخر أريد أن أختم به هذه المداخلة.

إنّ النصوص الأدبيّة تعدّ بحدّ ذاتها منطلقاً مهمّاً لتطوير النظريّات، وأعني هنا أنّ الناقد بحاجة إلى الانشغال بتحليل النصوص بوصف ذلك رافداً مهمّاً، وإن لم يكن كافياً بحدّ ذاته، لتحقيق الأصالة النقديّة المنشودة. فلاشكّ أنّ النظريّات الغربيّة اتّكأت في تطوّرها على مصادر عدّة منها الفلسفة والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، كما أنّ منها النصوص الأدبيّة، بل إنّ النصوص تأتي في الطليعة من حيث هي توفّر المادّة الأساسيّة للاشتغال النقدي. وفي عصرنا الحديث يظل الأدب العربي أكثر انتماءً لمكوّناته البيئيّة على اختلافها من الأطروحات العلميّة المختلفة، ولم يكن غريباً أن يحقق العرب حضوراً عالميّاً من خلال الأدب وليس من خلال العلوم أو الفكر. فما يترجم من الثقافة العربيّة

هو أدب بالدرجة الأولى ولا أعرف كم ترجم من النتاج الفكري العربي المعاصر لكنّه قليل بكل تأكيد قياساً إلى الأدب. فالعالم غير مهتمّ بما نتتج من نقد أو فكر أو علم، بقدر ما هو مهتم بما ننتج من أدب وفنون بشكل عام. ولا أظنّ أنّ من الصعب التوصّل من ذلك إلى أنّنا في الفكر والعلوم عالة على الآخرين أكثر ممّا نحن في الإبداع الأدبي والفنّي، فنحن هنا أقرب إلى ذواتنا واختلافها، وهو ما يبحث عنه العالم، وما ينبغي أن نبحث عنه من ثم إذا كنّا ننشد الاختلاف المتميّز والإسهام الحقيقي للإنسانيّة.

- 6 -

آسيا والغرب: قراءات في الاختلاف الثقافي(*)

شهد العقدان أو الثلاثة الأخيرة اهتماماً متزايداً بظاهرة الاختلاف الثقافي. نقّاد متخصّصون في آداب مختلفة، وآخرون في الدراسات المقارنة، ومفكّرون وفلاسفة، وغيرهم كثير كتبوا عمّا يميّز ثقافة دون أخرى واسترعى اهتمامهم أنّ هذا التميّز أو الاختلاف ينعكس على طرق التفكير وطرائق الإبداع، كما أنّه وإن لم يحدث قطيعة بين الثقافات أو يقلّل من أهميّة المشتركات الإنسانيّة الكثيرة فإنّه جدير بأن يؤخذ بعين الاعتبار حين نسعى إلى فهم أفضل لتركيبة كل ثقافة أو إلى استيعاب أفضل لمنتجاتها المختلفة. ولاشكّ أنّ توجّهاً كهذا لا يسعى إلى مجرّد التقاط أوجه التشابه بين الأعمال الأدبيّة في لغات أو ثقافات مختلفة، أو إلى البحث في علاقات التأثّر والتأثير المألوفة، من شأنه أن يوجّه الدراسات الأدبيّة المقارنة نحو آفاق مغايرة وضروريّة في الوقت نفسه بعد أن وصلت تلك الدراسات إلى مناطق اختناق تكاد تهدّد مستقبلها. هذا بالإضافة إلى كون ذلك البحث نتيجة متوقّعة لتزايد موجة العولمة الثقافيّة إلى الحدّ الذي بات يهدّد قدرات الثقافات غير الغربيّة على تحقيق استقلالها وتميّزها.

(*) ألقيت هذه الورقة في المؤتمر الدولي للأدب المقارن المعقود في القاهرة في أبريل 2007.

من ناحية أخرى يمكن النظر إلى التوجّه البحثي المشار إليه بوصفه ناتجاً عن تطوّرات في الفكر الغربي المعاصر أسفرت عن مراجعة جذريّة لكثير من المفاهيم التي كانت قارّة في صلب ذلك الفكر، إلى جانب ما تضمّنته من مقاومة لاتجاهات فكريّة تخدم التمركز الغربي على المستوى الثقافي ومنها:

أوّلاً: المساءلة التي استهدفت مفهوم التنوير وما استند إليه من تمركز أوروبي يماهي بين ما هو أوروبي وما هو عالمي وإنساني. وكانت تلك المساءلة جزءاً ممّا طرحه بعض مفكّري مدرسة فرانكفورت، خاصّة أدورنو وهوركهايمر في نقدهما لما أسمياه «جدل التنوير».

ثانياً: فكر ما بعد الحداثة الذي جاء ليوجّه الفكر الحداثي نحو المشكلات التي ينطوي عليها ذلك الفكر بإبراز مشكلات العولمة الاقتصاديّة والثقافيّة والتنبّه إلى أهميّة التعدّديّة المتنامية وبرفضه لما يعرف بالحكاية الرئيسة master narrative وما ينطوي عليه الفكر الحداثي من تمركز منطقي. ويدخل في هذا السياق ما طرحه الأمريكي جيمسون والفرنسي ليوتار بالإضافة إلى الأطروحة التقويضيّة عند دريدا وغيره.

ثالثاً: النقد ما بعد الاستعماري أو ما بعد الكولونيالي الذي صدر في مجمله عن نقّاد ومفكّرين آسيويين وأفارقة أو من أصول أسيويّة وإفريقيّة سواء كانوا يعملون في الغرب أو خارجه وبغض النظر عن تخصّصاتهم. هذا بالإضافة إلى بعض الجهود الفكريّة والنقديّة العربيّة التي وعت عمق المأزق الذي ينطوي عليه الفكر التنويري العقلاني بشكله التقليدي وسعت إلى تجاوزه بإعادة النظر في بعض أطروحاته الأساسيّة ومنها ما يتصل بمناهج التفكير.

التوجّه البحثي الذي أشير إليه لا ينتمي بالضرورة إلى أيّ من

التوجّهات المشار إليها، وإنّما هو يتصل بها وربما استفاد منها بشكل مباشر أو غير مباشر في مساءلته لبعض مسلّمات الدرس المقارن. وسيتّضح من تناول بعض آراء أولئك النقّاد أنّ أطروحاتهم تلتقي مع بعض ما يطرحه مفكّرون ونقّاد غربيّون غير من أشرت إليهم مسبقاً الأمر الذي يؤكّد أنّ ملاحظة الاختلاف الثقافي ليست مقتصرة على نقّاد غير غربيين أو على توجّهات نقديّة وفكريّة غربيّة محدّدة. فأولئك المفكّرون والنقّاد لم يثنهم انتماؤهم الغربي عن ملاحظة الفوارق الثقافيّة وما تنطوي عليه النظريات والفلسفات من اختلاف ثقافي دعوا إلى الصدور عن وعي به وصولاً إلى رؤية أكثر توازناً ودقّة في تحليل وفهم الثقافات المختلفة. هذه الآراء الأخيرة هي ما أودّ البدء به تأصيلاً للأسس النظريّة في استيعاب الاختلاف الثقافي.

من الأطروحات المشار إليها ما نجد لدى الفيلسوف الألماني هانز غورغ غادامير المعروف بدراساته المتصلة بالتأويل أو الهرمنيوطيقا. يتحدّث غادامير عن التفسير عبر الثقافي فيؤكّد أنّ عمليّة التفسير والفهم حين تتجاوز حدود الثقافة الواحدة فإنّها لا تتمّ دون تقبّل الأفكار المخالفة أو النابعة من الاختلاف بين الثقافات، بمعنى أنّ الاختلاف الثقافي من العمق والأهميّة بحيث يصعب تصوّر عمليّة تفسير عبر ثقافيّة دون أخذ ذلك الاختلاف بعين الاعتبار. وينطلق غادامير من تلك القناعة الأساسيّة لينتقد ما قامت به الثقافة الأوروبيّة من تدمير للتعدّديّة الثقافيّة على مستوى العالم حين فرضت رؤية واحدة، أو حين سعت إلى ما نعرفه الآن بالعولمة الثقافيّة[58]. تلك التعدُّديّة هي ما ينطلق منه الباحثون الآسيويّون كما سنرى، لكن قبل الدخول في ذلك يمكن أن نشير إلى مواقف نظريّة غربيّة مشابهة لما نجد لدى غادامير.

---

(58) Jay Lampert, «Gadamer and Cross-Cultural Hermeneutics,» *The Philosophical Forum* 28: 4 (Summer 1997) pp. 351 - 396.

من تلك المواقف ما سبق أن أشرت إليه من آراء لدى إدوارد سعيد والناقد الأمريكي هلس ملر (انظر: «سؤال النظريّة وأفق الاختلاف»). كما أن من تلك المواقف، وإن بقناعة مشابهة، لدى الأمريكي أوين ألدرج الذي يبرز المشكلات الكامنة في تبنّي المناهج البحثيّة الغربيّة في دراسة الآداب الآسيويّة مستشهداً بآراء عدد من الكتاب الآسيويين الصينيين واليابانيين، إلى جانب باحثين غربيين سبقوا ألدرج نفسه إلى تبيان موقف مشابه. من أولئك هتشسون ماكولي بوسنيت الذي رأى في نهاية القرن التاسع عشر أنّ النماذج الأجنبيّة في الفنون الأدبيّة تصير بلا معنى «حين تحمل إلى ظروف اجتماعيّة واضحة الاختلاف عن تلك التي أنتجت في سياقها»[59]. ولم يكن ألدرج أو بوسنيت الوحيدين في تبنّي هذه الرؤية بين المختصّين الغربيين في النقد المقارن فقد أعلن ما يشبه آرائهما الناقد الفرنسي رينيه إيتيامبل في حديثه عن أزمة الأدب المقارن ونقده للمركزيّة الأوروبيّة التي صبغت الدراسات المقارنيّة الأوروبيّة للآداب الأخرى وفي طليعتها الآداب الآسيويّة.

الدارسون الآسيويّون وذوو الأصل الآسيوي من المقيمين في الغرب، انطلقوا من هذا الموقف الذي سبق أن عبّر عنه أمثال إتيامبل وألدرج. ومن أولئك الباحثة الأمريكيّة الصينيّة الأصل بولين يو والياباني المقيم في الولايات المتحدة تاكايوكي يوكوتا موراكامي. ودراسات هؤلاء ليست في تطوّرها بعيدة عن تطوّر الدراسات ما بعد الاستعماريّة أو ما بعد الكولونياليّة التي ازدهرت في الغرب منذ أواسط الثمانينيّات على يدّ باحثين معظمهم أيضاً من مناطق آسيويّة أو إفريقيّة يقيمون في الغرب مثل: إدوارد سعيد وهومي بابا وعبد الجان محمّد وتشاكرافورتي سبيفاك. فالموقف الأساسي متشابه أو واحد في جوهره

---

(59) A. Owen Aldridge, *The Reemergence of World Literature: A Study of Asia and the West* (Newark: the U of Delaware, 1986) pp. 59, 61.

من حيث إنّه ينتقد الخلل في العلاقات الثقافيّة بين الغرب وغيره والفرضيّات الأيديولوجيّة التي تقوم عليها تلك العلاقات فيما يتعلّق بالمركزيّة الأوروبيّة أو كون الغرب هو المركز المهيمن بقيمه ومنطلقاته الفكريّة والثقافيّة عموماً.

في دراسة بعنوان «مؤثّرات اغترابيّة: الأدب المقارن والتراث الصيني»، تنطلق بولين يو، التي عملت أستاذة في جامعات أمريكيّة مرموقة مثل كولومبيا وكاليفورنيا لوس أنجلس، من النظرة الدونيّة السائدة في الغرب لأيّة دراسات مقارنة تعنى بالأدب الصيني. غير أنّ ذلك لم يحل بالطبع دون نشاط بحثي يستهدف المقارنة بين الآداب الغربيّة والأدب الصيني، وإن كانت النتائج التي توصّل إليها بعض الباحثين تستثير أسئلة منهجيّة تتصل بالفرضيّات التي انطلق منها أولئك الباحثون. فقد انطلق البعض، كما تقول يو، من القول بوجود «كونيّات» universals أو مشتركات عالميّة تبرّر المقارنة بين الأنماط والأعمال الأدبيّة في التراثين الغربي والصيني، الأمر الذي أدّى إلى توظيف للمقاربات أو النظريّات النقديّة الغربيّة في دراسة الأدب الصيني ابتداءً من النقد الجديد (أي النقد الذي تطوّر في الثلاثينيّات والأربعينيّات في الولايات المتحدة). غير أنّ المشكلة في كل هذا، كما تقول الباحثة، هي في هشاشة الافتراض بكونيّة تلك الكونيّات أو بما هو مشترك في تلك المشتركات: «عند التدقيق يتّضح أنّ (المشتركات) الأدبيّة، دون اختلاف يذكر، مشتركات غربيّة» أكثر من كونها كونيّة أو عالميّة، ويعني هذا أنّ المقاربات النقديّة الغربيّة نفسها ليست في نهاية المطاف سوى ما تبدو عليه، أيّ مقاربات غربيّة:

«معظم المقاربات الغربيّة، من النقد الجديد فصاعداً، لا مقابل لها في الموروث النقدي الصيني، وتتأسّس على مجموعة من الفرضيّات الفلسفيّة والأدبيّة المختلفة، الأمر الذي يجعل من الممكن نبذها

بوصفها غير ذات صلة في أفضل الأحوال، أو استعماريّة ثقافياً في أسوئها»[60].

ومن الأمثلة البارزة على التحيّز الكامن في تلك المقاربات الغربيّة انطلاقها من المحاكاة بوصفها قيمة أدبيّة موروثة من اليونان وقلّما تخضع للاختبار أو المناقشة لأنّها تحوّلت إلى مسلّمات. فمفهوم المحاكاة التي أكّدها أفلاطون ثم أرسطو تقوم على وجود ثنائيّة أنطولوجيّة تقول بوجود حقيقة متعالية على الواقع التاريخي المعيش، وفكرة التعالي والمتعاليات عموماً غائبة عن الثقافة الصينيّة أساساً، كما تؤكّد الباحثة.

النتيجة المترتّبة على هذا والتي تناقشها الباحثة الصينيّة الأصل هو تأثير كل ذلك على دراسات نوع شعري مثل القصيدة الغنائيّة التي تتّخذ منها مثالاً على كيفيّة نشوء سوء الفهم نتيجة لتحيّز المقاربات والنظريّات وما تنطوي عليه من مفاهيم ومصطلحات. فالانطلاق من مبدأ المحاكاة جعل القصيدة الغنائيّة، كما تفهم حسب الموروث اليوناني/ الغربي، تتراجع في الأهميّة مقارنة بالأنواع الأخرى، مثل الملحمة، إضافة إلى إساءة فهمها حين تدرس في سياقات أدبيّة غير غربيّة انطلاقاً من ذلك المبدأ. فالقصيدة الغنائيّة الصينيّة، مثلاً، لا تنطلق من مفهوم التخيّل أو المحاكاة وإنّما من مفهوم الصدق والحقيقة، وتقتبس الباحثة مقولات نقديّة صينيّة قديمة وحديثة تبيّن ما تذهب إليه. فهناك شواهد نصيّة كثيرة تؤكّد أنّ القصيدة الغنائيّة الصينيّة مرتبطة بوقائع تاريخيّة محدّدة، «القصيدة تقرأ بوجه عام بوصفها تعليقاً على وضع تاريخي معيّن» ومن

---

(60) Pauline Yu, «Alienation Effects: Comparative Literature and the Chinese Tradition,» *The Comparative Perspective On Literature* eds. Clayton Koelb and Susan Noakes (Ithaca and London: Cornell UP, 1988) p. 163.

واجب مفسّر النص أو المعلّق عليه أن يوضح المؤثّر المسؤول عن ولادة القصيدة. بيد أنّ سؤالاً يتبادر للذهن هنا حول ما إذا كانت السمة التي تشير إليها الباحثة، أي ارتباط القصيدة بمناسبة أو ظرف تاريخي، هي في حقيقة الأمر من سمات الموروث الشفاهي بشكل عام وليس في الصين وحدها. فالموروث الذي تستمدّ منه الباحثة أمثلتها يعود إلى القرون الميلاديّة الأولى أي الفترة التي يصعب تصوّر أن تكون الكتابة فيها هي السائدة أو أداة التواصل بين الشاعر وجمهوره.

هذا التساؤل لا يقلّل على أيّة حال من أهمّيّة الأطروحة التي تبني عليها بولين يو مناقشتها، فالموروث اليوناني الذي تطوّرت منه مفاهيم الشعر الغنائي الغربي ومنها المحاكاة كانت تهيمن عليه الشفاهية، ومع ذلك كانت سماته الأساسيّة مختلفة. ومن ناحية أخرى تثير الباحثة مسألة تحتفظ بوجاهتها بعيداً عن مسألة الشفاهيّة هذه، حين تشير إلى أنّ الباحثين في الأدب الصيني سواء كانوا صينيين أو متأثّرين بالنظريّات والمناهج الغربيّة يثيرون مسائل لا معنى لها في سياق ثقافة مختلفة، كما في بحثهم في ذلك الأدب عن أنواع أدبيّة لم تتطوّر في الصين لمجرّد أنّ تلك الأنواع موجودة في الغرب. فانطلاقاً من القول بوجود مشتركات إنسانيّة على مستوى الأدب يضطرّ أولئك إلى «تبرير لماذا يفتقر الأدب الصيني إلى المأساة والملحمة، أو، في الاتجاه المعاكس، تبرير لماذا تطوّرت أخيراً ولكن خفيّة». والنتيجة الطبيعيّة لذلك التوجّه هي «تبخر العديد من الاختلافات المهمّة... في جوهر الأشكال والأنواع»[61].

الباحث الياباني تاكايوكي يوكوتا موراكامي، الذي سبقت الإشارة إليه[62]، ينطلق أيضاً من القناعة بوجود اختلافات أساسيّة بين السياقين

---

(61) السابق، ص 163.

(62) أنظر «الترجمة والتحيّز في (دليل الناقد الأدبي)» في هذا الكتاب.

الثقافيين في اليابان والغرب. ولكي يوضّح الأبعاد المنهجيّة والثقافيّة العامّة لأطروحته ينطلق الباحث، مثلما تفعل بولين يو، من مسألة محوريّة وذات بعد رمزي هي مسألة الحبّ وعلاقته بشخصيّة الدون جوان، كما سبقت الإشارة، حيث تتضح فروق أساسيّة بين الثقافة اليابانيّة في رؤيتها للحب والعلاقات الغراميّة وما يوجد في الآداب الغربيّة، كما يتضح من الأعمال التي تتناول الدون جوان.

يعود الاختلاف حسب الباحث الياباني إلى أنّ مفهوم الحبّ في الثقافة اليابانيّة ما قبل عصر ميجي، الذي يعدّ مطلع العصر الحديث في اليابان، مختلف اختلافاً كبيراً عنه في الثقافات الغربيّة. فمبدأ الاحترام والمساواة ما بين الرجل والمرأة الذي ينطوي عليه المفهوم الغربي لم يكن موجوداً، لكنّه وجد طريقه تدريجيّاً إلى الثقافة اليابانيّة مع عصر الميجي الذي بدأ معه تأثير الحضارة الغربيّة على اليابان والذي يعرف أيضاً بعصر التنوير. غير أنّ دخوله إلى الثقافة اليابانيّة لم يخل من دهشة اليابانيين في تلك المرحلة فاستوقفتهم تلك النظرة المغايرة في الغرب للعلاقة بين الرجل والمرأة. ويروي الباحث طرفة توضّح الإشكاليّة المبدئيّة في التعامل مع ذلك المفهوم. فحين أراد المترجم الياباني فوتاباتي شيماي ترجمة روايات الكاتب الروسي تورجينيف إلى اليابانيّة واجهته معضلة ترجمة العبارة المقابلة لـ «أحبّك» (I love you) إذ تصدر عن امرأة، لأنّ المرأة اليابانيّة لا تربطها بالرجل علاقة «حب» بالمفهوم الغربي. ولما لم يجد مقابلاً استعمل عبارة (شنديمو إي وا) التي تعني «قد أموت من أجلك». أمّا العبارة المستخدمة حاليّاً في اليابان والتي تقابل «أحبّك» فهي عبارة تحوّل معناها عن المعنى الأصلي السابق لعصر الميجي الذي حمل موقفاً عاطفيّاً متعالياً يتخذه رجل مقتدر تجاه محظيته. فالحب لم يكن بين رجل وامرأة.

من بيّنات كهذه، وهي كثيرة، يصل الباحث إلى الفوارق الثقافيّة

المهمّة وانعكاساتها على الترجمة وما نتج عن ذلك من سوء فهم بين الثقافتين كان اليابانيّون وليس الغربيّون وحدهم شركاء فيه. ويتضح عمق الاختلاف حين يضرب الباحث أمثلة أخرى تضرب في عمق الثقافة مثل مفهوم «الماء» الذي لا يوجد في اليابانيّة كلمة واحدة تشتمل على دلالاته المختلفة في اللغات الأوروبيّة. ففي اليابانيّة كلمات مختلفة للدلالة على الماء: الماء البارد هو «ميزو» بينما هناك كلمة «يو» التي يمكن ترجمتها إلى «ماء حارّ»، لكن حتى هذه الترجمة، يقول تاكايوكي، مشكوك بصحّتها. لكن المهمّ، أو محصّلة هذا كله، هو أنّ هذه الاختلافات تركت أثرها على الباحثين اليابانيين بشكل خاصّ حين تبنّوا تقسيمات غربيّة لفهم واقعهم، تقسيمات تلغي الدلالات اليابانيّة الأصليّة، كما نجد في قاموس «ساتسوما جيشو» الذي أنجز في بداية عهد ميجي والذي جاء، كما يقول الباحث، ترجمة إلى حدّ كبير لقاموس ويبستر الذي عرف بـ «القاموس العالمي».

هذه النتيجة يؤكّدها الكاتب الياباني كنزابورو أوي، الحاصل على جائزة نوبل للأدب سنة 1994، حين يؤكّد أنّ المشهد الفكري والنقدي في اليابان ما يزال منذ عقود أسير الطروحات الغربيّة التي تأخذ شكل الموضات السريعة في القدوم والزوال. ولم يكن ذلك في قراءة الثقافات الأخرى فحسب، وإنّما أيضاً في قراءة الثقافة اليابانيّة نفسها. ففي إشارته إلى مدرسة الكتّاب اليابانيين في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية يصل أوي إلى أنّ «منهجهم في الغوص إلى الفكر والثقافة اليابانيّة التقليديّة كان أيضاً أوروبيّاً. . .»[63]. وكان من نتائج ذلك أنّه «باستثناءات قليلة، لم يستطع اليابانيون أن يؤسّسوا نظريّة ثقافيّة خاصّة

---

(63) اليابان، الغامضة، وأنا: Kenzaburo Oe, *Japan, the Ambiguous, and Myself* (Tokyo: Kodansha International, 1995) p. 81.

بهم، وعلى الرّغم ممّا أثارته النظريّات المستوردة من الخارج من حماسة، فإنّها لم تكن ذات صلة باليابان، على النحو الذي يتضح من حقيقة أنّها تبدو الآن بالقدر نفسه من البعد والغرابة التي بدت بها عندما جاءت في البدء»[64]. يؤكّد هذه الرؤية كتّاب يابانيّون آخرون مثل جونيشيرو تانيزاكي الذي ينطلق من ملاحظته أنّ اليابان تخلّت عن مصدر مهمّ من مصادر القيم الجماليّة في ثقافتها وهو الظلّ لتتبنّى قيماً ثقافيّة غربيّة منها تفضيل الأضواء الساطعة، ليصل إلى الأطروحة الأساسيّة التي يختصرها في التساؤلات التالية:

«ماذا يمكن أن تكون أشكال مجتمعنا؟ وإلى أيّ حدّ يمكن أن تكون مختلفة عمّا هي عليه اليوم لو أبدع الشرق والغرب، كل على حدة، وبشكل مستقلّ حضارات علميّة مختلفة؟»[65]

ويضرب على ذلك أمثلة ستبدو من نوع الهرطقة لكثير من الناس سواء في الغرب أو اليابان أو العالم العربي: «لنفترض أنّنا طوّرنا فيزياء وكيمياء خاصّتين بنا، طبعاً ستتخذ التقنيّات والصناعات المؤسّسة على هذين العلمين مسالك مختلفة. ألا تصير الآلات العديدة التي نستعملها يوميّاً، والمنتوجات الكيميائيّة والمنتوجات الصناعيّة، ملائمة بشكل أفضل لعبقريتنا الوطنيّة؟» (السابق، ص 14). هذا الكلام الذي قيل في ثلاثينيّات القرن العشرين جاء من يؤيّده في الغرب بعد أربعين عاماً. ففي سبعينيّات القرن نفسه توصّل إليا بريغوجين، في كتابه **التحالف الجديد** (1979)، كما سبقت الإشارة، إلى أنّ العلم جزء من الثقافة، أي أنّه ليس بالكونيّة التي يبدو بها لكثيرين، بمعنى أنّ الكشوفات

---

(64) السابق، ص 96.

(65) **مديح الظلّ** ترجمة الحبيب السالمي (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988) ص 14.

والتجارب والقوانين المستنبطة تخضع في كثير من الأحيان لمتغيّرات ثقافيّة ولسمات تفصل سياقاً حضاريّاً عن آخر[66]. وإذا كان هذا هو شأن علوم بحتة مثل الفيزياء والكيمياء التي تعدّ مستقلّة عن مجرى الثقافة، فإنّ من باب أولى أن تكون مناهج التفكير والبحث في العلوم الإنسانيّة بطبيعتها الأقرب إلى الثقافة وحركة المجتمع شديدة الانحياز إلى تلك الثقافة وتلك الحركة المجتمعيّة.

الباحث الكوري دونغ إل تشو وجد مشكلة مشابهة حين تأمّل المعايير المطبّقة في تحدّد الأحقاب الأدبيّة في الدراسات المقارنة. فالطاغي، كما تبيّن للباحث، هي المعايير الأوروبيّة التي قسمت الآداب إلى قديم ووسطوي وحديث. تلك المعايير إن صدقت على الآداب الأوروبيّة فإنّها لا تصدق بالضرورة على غيرها من الآداب، بل إنّ «تطبقيها خارج حدودها»، كما يقول، «أقرب إلى أن يؤدّي إلى تشويه لتاريخ الآداب العالميّة نتيجة لمركزيّتها الأوروبيّة»[67].

نحن إذاً إزاء توجّه متنامٍ في الثقافات الآسيويّة كان يمكن التوسّع في استكشاف انتشاره وتأثيره لولا ضيق الحيّز المتاح لورقة بحثيّة. فالهند وإيران وبعض الدول الإفريقيّة لا يمكن أن تكون بمعزل عن هذه التوجّهات، وهي ليست كذلك. كما أنّ العالم العربي شهد في السنوات الأخيرة مساعٍ مشابهة لتأصيل التوجّه نحو قراءة الاختلاف الثقافي وتوظيفه للوصول إلى تناول أكثر إثراء للآداب العالميّة ومنها الأدب العربي نفسه. وسيضيق الحيّز لو أردت أن أستعرض أهمّ

(66) انظر «سؤال النظريّة وأفق الاختلاف» في هذا الكتاب.

(67) Dong-il CHO, «A New Theory of the Periodization of the History of World Literature,» *Comparative Literature in the Arab World* (Cairo: The Egyptian Society of Comparative Literature; Proceedings of the International Conference, 1998) p. 33.

المساعي في ذلك الاتجاه، لكنّي أشير بسرعة إلى جهود المرحوم شكري عيّاد وعبد الوهاب المسيري في مصر بالإضافة إلى جهود نقّاد من المغرب العربي ولبنان، وكانت لكاتب هذه الورقة محاولة متواضعة في السبيل نفسه[68]. بيد أنّه ما زال هناك الكثير ممّا ينبغي عمله للوصول بذلك التوجّه البحثي إلى درجة أكثر نضجاً وتأثيراً.

---

(68) أنظر كتاب استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004).

- 7 -

خطاب التنوير(*)

في كل عصر وفي كل ثقافة تشيع مفردات يطلقها البعض ويكثرون من تداولها فتأخذ بألباب الكثيرين وتشيع في استعمالهم سواء في الكتابات أو الأحاديث لتتلقفها من بعد وسائل إعلام مختلفة فتصل إلى قطاع أكبر من المتلقّين الذين يتداولونها بدورهم، ويكثر البعض من استعمالها بمناسبة ودون مناسبة. وفي معظم تلك الحالات لا يكون من الواضح لمعظم أولئك، سواء من أطلقوها أو تداولوها أو أشاعوها، ماذا تعني بالضبط، وإن أدركوا ما تعني فقد يحتارون في تقدير أهمّيّتها ومدى فائدتها للمحيط الثقافي واللغوي الذي يتداولونها فيه، لتعقد من ثم الندوات وتلقى المحاضرات في محاولة لتبيّن الدلالات الحقيقيّة لتلك المفردات، التي قد تكون من نبت بيئة معيّنة انتقلت منها إلى بيئة أخرى دون أن يتضح للكثيرين كيف ومتى جاءت تلك المفردات، أو ما هي أهمّيّتها وماذا يمكن أن يفعل بها.

في سياقنا هنا ستقفز مفردة «تنوير» إلى الذهن كمثال صارخ على ما أشير إليه، ولكنّي سأسارع وأشير إلى أنّ مفردة «خطاب» لا تقلّ صراخاً في هذا السياق عن زميلتها، وهما تصطفان على رأس هذا

(*) ورقة ألقيت في نادي جدة الأدبي الثقافي عام 2005.

الموضوع عنواناً لما يفترض أن يؤول إليه. إنّ كلتا المفردتين على قدر كبير من الأهمّيّة، لكن ليس كل استعمال لأيّ منهما ممّا يؤكّد تلك الأهمّيّة أو ينطلق منها. فالمفردتان قد تصبحان، شأن أخريات كثيرات، عبئاً على الثقافة بدلاً من أن تكونا عوناً لها لما تشيعانه من ترهّل دلالي ولفظي، أو لما يمكن أن نصفه، بلغة الاقتصاد، بالتضخم اللغوي المصطلحي الذي يضعف من شأن المعرفة بدلاً من أن يضيف إليها.

التنوير مصطلح شائع في الثقافة العربيّة المعاصرة، وقد كرّس العديد من الباحثين ومراكز البحث جهداً ووقتاً طويلاً لمناقشته وتتبع تاريخه سواء في الثقافة العربيّة، أو في أوروبا حيث نمى وازدهر وما يزال. ولأنّ المصطلح يتماس مع كثير من القضايا المتصلة بالفكر واللغة لاسيّما قضيّة المثاقفة الحضاريّة والسعي إلى فتح آفاق الحوار والتبادل الفكري مع الثقافات الأخرى، لاسيّما الثقافة الغربيّة، فإنّ مناقشته تغدو ذات أهمّيّة خاصّة.

غير أنّ ما دفعني لاختيار التنوير موضوعاً لحديثي هنا لم يكن أهمّيّته فحسب، وإنّما لما تبيّن لي من مشكلات اعتورت فهمه وتمثّله في العالم العربي على النحو الذي أفضى إلى كثير من المشكلات في الثقافة العربيّة المعاصرة. وكان عملي على ذلك المصطلح وما ينطوي عليه من مفاهيم وتصوّرات ضمن مصطلحات ومفاهيم أخرى في كتاب دليل الناقد الأدبي[69]، قد أوقفني على كثير من المشكلات التي أشير إليها. غير أنّ قراءات تالية لتاريخ ذلك المصطلح وألوان استعماله بيّن لي أيضاً أنّ هناك المزيد ممّا يؤكّد بعض ما ذهبت إليه، مع الزميل ميجان الرويلي، في الكتاب المذكور، وهو ما أودّ طرحه هنا.

---

(69) ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 3، 2002).

لقد أصبح مصطلح التنوير من المصطلحات المترهّلة التي يؤدّي شيوعها إلى إصابة الفكر، أيّ فكر، بضروب من الإعاقة تتضح في انتقاله من المبادئ والقيم والأطروحات الأصليّة الجادّة إلى تكوينات أيديولوجيّة، أو أنماط فكريّة مقولبة بقوالب يصنعها سوء الفهم أو تصوغها المصالح أو تنتج عن وضعها لما لم توضع له أصلاً. هكذا يتأدلج الفكر، وتلك هي قصّة التنوير من حيث هو تيّار فكري نشأ في الغرب ضمن ظروف معيّنة وللتعبير عن رؤى معيّنة ثم انتقل إلى بيئات أخرى، منها البيئة العربيّة، ليعيش في تلك البيئة ضمن ظروف طارئة تشكّل قصّة أو حياة جديدة له. ولكي ندرك ماذا حلّ بالتنوير في البيئة العربيّة ينبغي أن نبدأ بالقصّة حيث بدأت، أي في السياق الغربي لتلك الظاهرة/ المصطلح.

السياق الغربي للتنوير:

اعتاد الكثيرون أن يربطوا التنوير بتطوّرات طرأت على الثقافة الغربيّة في فرنسا تحديداً في أواسط القرن الثامن عشر انتشرت إثرها قيم أو مبادئ ما لبثت أن تحوّلت إلى شعارات حملتها الثورة الفرنسيّة في نهاية القرن. ولعلّ في طليعة تلك القيم أو المبادئ: الحرّيّة والتسامح والمساواة والعقلانيّة والتقدّم العلمي والاجتماعي على أسّس علمانيّة. وكان من بين أعلام التنوير الفرنسيين: فولتير وجان جاك روسو وكوندورسيه وديدرو. غير أنّ دراسات تأريخيّة كثيرة جاءت لتغيّر الصورة وتربط التنوير بفترات سابقة للقرن الثامن عشر وبمناطق من أوروبا بل من الغرب كله لم تكن أقلّ تأثيراً من فرنسا في تطوّر ذلك التيّار، فأعاده البعض إلى القرن السابع عشر، وربطه آخرون بالفيلسوف الهولندي اليهودي سبينوزا. ويرى بعض الدارسين أنّه لا ينبغي النظر إلى التنوير بمعزل عمّا يعرف بعصر النهضة الأوروبي حيث تنامى الكثير

من المبادئ التي يربطها الكثيرون بالتنوير، ما يعني أنّ التنوير لم يفعل سوى دعم تلك المبادئ وإشاعتها والعمل على تفعيلها، كما حدث في الثورة الفرنسيّة، وهذا بدوره يعني أنّ التنوير كان استمراراً لمبادئ أو قيم هي في صميم الحضارة الغربيّة في تطوّرها نحو المزيد من العلمنة.

من ناحية أخرى، توفّر المؤرّخون الغربيّون عبر ما يقارب القرنين، وبشكل خاص في القرن العشرين، على تقييم التنوير نفسه فصدر العديد من الدراسات والتحليلات ذات الطابع التأريخي أو الفكري/ الفلسفي أو غير ذلك ممّا يمحص قيم التنوير ويحاكم العصر والمثقّفين الذين حقّقوا شهرتهم على أساس تلك القيم. ومع أنّ الكثير من أولئك لا يخفي إيمانه بقيم التنوير، سواء بمعناه العام، أي بوصفه تيّاراً مستمرّاً منذ عصر النهضة، أو بمعناه الخاصّ الذي يربطه بالقرن الثامن عشر، فإنّ نقداً كثيراً صدر من أولئك المؤمنين أنفسهم وجعل البعض يتحدّث عن التنوير بوصفه أيديولوجيا، أي بوصفه فكراً ذا مصالح خاصّة به وادعاءات غير صحيحة أحياناً. بل إنّ منهم من وصف التنوير بدين جديد له غيبيّاته التي لا تقلّ صرامة ودوغمائيّة عن غيبيّات المسيحيّة أو غيرها من الأديان. هذا إلى جانب التناقضات العديدة في مواقف بعض روّاد التنوير كما يقول الفيلسوف البريطاني المعاصر أي جي أير Ayer في تقييم للمواقف السياسيّة التي تبنّاها الكاتب الفرنسي فولتير، أشهر أعلام التنوير الفرنسي وأكثرهم مناداة بحرّيّة الفكر والسلوك. فعلى الرغم من مناداة فولتير، شأن غيره من التنويريين بالحرّيّة والمساواة وغيرها من قيم التنوير الفرنسي، كان الكاتب الفرنسي، حسب أير، «يجد من السهل أن يغضّ البصر عن تجاوزات هؤلاء الحكّام الذين كانوا يحوزون تقديره واحترامه ويعتبرهم من قبيل (المستبدّين العادلين). كان مثلاً يعتبر عصر لويس الرابع عشر عصراً ذهبيّاً، وهو في كتابه تاريخ الإمبراطوريّة الروسيّة تحت حكم

بطرس الأكبر يحاول أن يقلّل بشدّة من أهمّيّة ما ارتكبه بطرس من فظائع، مدفوعاً بحماسته لدور بطرس في تحديث وتمدين روسيا»[70].
ويذكر أير إلى جانب مواقف فولتير المذكورة مواقف أخرى مثل موقفه المتسامح إزاء الفظائع التي ارتكبتها إمبراطورة روسيا كاثرين في القرن الثامن عشر وذلك لموقفها الداعم من فلاسفة التنوير عموماً.

لكن لعلّ المثال الأبرز على ما أسفر عنه التنوير هو ما آلت إليه الثورة الفرنسيّة التي قامت على مبادئ التنوير ذاتها حين تحوّلت إلى مجزرة وحشيّة مناقضة للمبادئ التي قامت عليها. يضاف إلى ذلك الجرائم التي ارتكبها الغرب المستعمر في مختلف أنحاء العالم على الرّغم من تبنّي معظم دوله لمبادئ التنوير. لقد أثبت التاريخ أنّ تلك المبادئ، سواء على مستوى الفرد المفكّر، مثل فولتير، أم على المستوى الثقافي والاجتماعي والسياسي العام، لم تستطع أن توَصّل نفسها على النحو المتوقّع أو المفترض، وهو ما يؤكّد أنّ التنوير لم يعدُ أن تحوّل إلى أيديولوجيا بالمفهوم الذي وردت الإشارة إليه. على أن هذا لا يعني أنّ التنوير لم يحقّق شيئاً من مبادئه، فحضارة أوروبا ووجوه تفوّقها المعاصر يصعب فهمها دون ذلك التيّار الذي رسّخ بعض قيمه في تربتها، وإن كان الترسيخ داخليّاً في معظم الأحيان ولا يؤثّر في السياسات أو المواقف الخارجيّة.

بيد أنّ السؤال يظلّ قائماً حول الأثر السلبي لبعض قيم التنوير التي رسّخت وتبدو إيجابيّة في الظاهر. فقيمة العلم والإعلاء من شأن التقدّم في العلوم التطبيقيّة والإنسانيّة المختلفة، على سبيل المثال، وضعت

---

(70) جلال أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقديّة لتيّار أساسي من تيّارات الثقافة العربيّة المعاصرة» في قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1999) ص 74.

الغرب في المقدّمة حضارياً، لكنّها لم تحل دون تحوّل العلم نفسه في كثير من الأحيان إلى أداة تدمير هائلة، كما حدث في حروب الغرب الاستعمارية وفي الحربين العالميّتين وفي اختراع ما نعرفه اليوم من أنواع التسلّح النووي والبيولوجي والكيميائي الذي لم يعرفه الإنسان من قبل. ومن الواضح أنّ قيم التنوير الأخرى مثل الإيمان بالمساواة والعدالة والعقلانيّة وغيرها لم تفد في كبح جماح الوحشيّة الغربيّة. فهي لم تحل دون ممارسات الإسبان تجاه سكّان أمريكا الجنوبيّة الأصليين، أو ممارسات المهاجرين الأوروبيين تجاه من سمّوا «الهنود الحمر» في أمريكا الشماليّة، أو ما فعله الأستراليّون بسكّان أستراليا الأصليين، أو ما فعلته الولايات المتحدة الأمريكيّة، التي قامت على مبادئ التنوير، من فظائع في أماكن كثيرة من العالم. وقس على ذلك ما لا يحصى من الأمثلة.

من الذين وجّهوا نقداً صارماً للتنوير المفكّران الألمانيّان تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر المرتبطان بما يعرف بمدرسة فرانكفورت في كتاب بعنوان جدليّة التنوير (1944). ففي نقد أدورنو وهوركهايمر يتحوّل التنوير إلى أيديولوجيّة انحرفت نتيجتها الحضارة الغربيّة لتنتج بدورها أفكاراً عنصريّة متعصّبة وعقلانيّة تجعل الحسابات الرياضيّة والأرقام فوق القيم الإنسانيّة. ولم تلبث تلك الأيديولوجيّة أن تمخضت عن جرائم النازيّة التي نظرت إلى البشر بوصفهم أعداداً لا أفراداً لهم كياناتهم واستقلاليّتهم الإنسانيّة. ومن هنا يبدو التنوير بوصفه نظاماً شمولياً (توتاليتاريّاً) وإن قيل إنّ مؤسّسي التنوير لم يقصدوا إلى ذلك فإنّ العبرة بالنتائج لا بالنوايا. ومع أنّ أدورنو وهوركهايمر ينطلقان في غضبهما لما حلّ باليهود، ولو جزئيّاً، من كونهما من أصل يهودي، فإنّ موقفهما الانتقادي إزاء التنوير هو ممّا يشترك فيه معهما مفكّرون آخرون، وإن لم يصلوا غالباً في حدّة نقدهم لما نجده هذين المفكّرين.

أحد منتقدي التنوير الفرنسي ميشيل فوكو، يشير أيضاً إلى ما تمخّض عنه التنوير من فظائع وإن كان هدف مقالته التي تحمل عنوان «ما هو التنوير» طرح السؤال الجذري حول معنى ذلك التيّار أو تلك الظاهرة في تاريخ الثقافة الغربيّة. فهو يشير إلى ما كتبه الفيلسوف الألماني كانط حول التنوير حين سألته إحدى الصحف عام 1784 عن معنى التنوير فأجاب إجابة شهيرة مفادها أنّ التنوير هو مقدرة الإنسان على الاكتفاء بعقله في الوصول إلى إجابة لما يواجهه من أسئلة، قاصداً بشكل خاص عدم الاعتماد على الكهنوت أو النصوص المقدّسة بشكل عام. يقول فوكو إنّ تصدّي كانط لمفهوم التنوير يشير إلى لحظة عراك في الفلسفة الغربيّة مع سؤال لم تستطع تلك الفلسفة أن تجيب عنه ولا أن تتخلّص منه أيضاً. ثم يخلص المفكّر الفرنسي إلى أنّ التنوير كان لحظة وعي أدّت إلى بدء العصر الحديث مقترحاً منهجيه الشهيرين في التحليل اللذين يُعرفا بالمنهج الأركيولوجي والمنهج الجينيالوجي بوصفهما استمراراً للمحاولة النقديّة في فهم التنوير، مختتماً بعبارة مثيرة للتفكير تقول: «لا أدري ما إذا كان من الضروري أن يقال إنّ المهمة النقديّة ما تزال تتضمّن إيماناً بالتنوير. إنّي مازلت أرى أنّ هذه المهمة تتطلّب التأمّل في محدوديّتنا، أي بذل الجهد الدؤوب الذي يبلور لهفتنا في ترقّب الحرّيّة»[71].

«التأمّل في محدوديّتنا» عبارة ينبغي أن تستوقفنا ونحن نتأمّل دلالات مصطلح غربي الأصل. فهذا أحد أهمّ مفكّري أوروبا في

---

(71) *Postmodernism: A Reader* ed. Patricia Waugh (London: Edward Arnold, 1992) pp. 96 - 108. المنهج الأركيولوجي (والاسم مستمدّ من الآثار) يعنى بدراسة بنية الخطاب وتطوّر المعرفة من زاوية بنيويّة، وقد وظّفه فوكو قبل المنهج الجينيالوجي، وهو منهج ابتدأ مع نيتشه، ويعنى عند فوكو بالبحث الزمني الأفقي للتعرّف على تاريخ الخطابات ونشوء المعرفة.

العصر الحديث يرى أنّ الأمر لم ينته بعد في البحث عن دلالات المصطلح، وأن ـ وهذا هو الأهمّ ـ هناك محدوديّة تجعل البحث ناقصاً أبداً. فهل هذا الوعي هو أيضاً ما انتقل إلينا مع التنوير في الفكر العربي المعاصر؟

تعريب التنوير في الثقافة العربيّة المعاصرة:

حين تعرّف العرب على الثقافة الغربيّة مع دعاة النهضة في مصر والشام وشمال إفريقيا إبان القرن التاسع عشر، أي مع أمثال الطهطاوي وخير الدين التونسي وبطرس البستاني، كانت بعض قيم التنوير في طليعة ما بشّر به أولئك، وكان تبشيرهم به يأتي أحياناً عن طريق المزاوجة أو التوفيق بينها وبين ما يناظرها في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وأحياناً على نحو يوحي بأنّ تلك القيم جديدة بكلّيّتها على تلك الثقافة التي آن لها أن تتعلّم ممّا لدى الغرب. ولم يتوقّف أيّ من الطريقين عن تغذية العلاقة بين الثقافة العربيّة وقيم الحضارة الغربيّة متمثّلة بقيم التنوير. ذلك ما يحدث في وقتنا الحاضر وما يشهد عليه واقعنا الثقافي، أو شطر كبير منه. فمفهوم «التقدّم» مثلاً أصبح ممّا لا يقبل المناقشة، ودلالته الأساسيّة هي أنّ السير إلى الأمام يعني التحسّن أو الوصول إلى ما هو أفضل بالضرورة، فهناك تقدّم علمي وتقدّم اجتماعي وتقدّم فكري إلى غير ذلك ممّا يتضمّن أنّ الالتفات إلى الوراء يعني الانتكاس أو الارتكاس في الأسوأ. وهذا كلّه ممّا بشّر به التنوير، لأنّ مفهوم «التقدّم» لم يشع قبل ذلك، والكثيرون يقبلونه دون أن يتذكّروا أنّه لا توجد حضارة أو ثقافة قادرة على تجاهل ماضيها أو تراثها، وأنّ الالتفات إلى الوراء قد لا يقلّ أهمّيّة إن لم يفق في الأهمّيّة ما هو قادم. بل إنّ ما عدّ في أوروبا نهوضاً لا يسمّى بهذا الاسم، أي «نهضة»، وإنّما سمّي «الولادة مرّة أخرى أو الثانية» (رينيسانس Renaissance)،

ممّا يتضمّن الإشارة إلى تكرار الولادة التي كان اليونانيّون والرومان قد حقّقوها من قبل، أي إعادة تحقيق ما سبق لليونانيين والرومان أن حقّقوه.

في الثقافة العربيّة المعاصرة نجد تبنّياً متسرّعاً لكثير من قيم التنوير، بل إنّ ما يتبنّى من تلك القيم لا يتصل دائماً بالثقافة العربيّة نفسها، أي أنّ مفهوم التقدّم حين يتبنّى لا يكون المقصود غالباً هو التقدّم في سياق الثقافة العربيّة نفسها، أي التقدم إلى مستقبل عربي أو ضمن معطيات عربيّة، وإنّما هو تقدّم نحو مستقبل غربي كالذي دعا إليه طه حسين في مستقبل الثقافة في مصر حين أكّد فشل الدين في التأثير على العقل مسقطاً النموذج الأوروبي على مصر: «إذا صحّ أنّ المسيحيّة لم تمسخ العقل الأوروبي، ولم تخرجه عن يونانيّته الموروثة، ولم تجرّده من إقليم البحر الأبيض المتوسّط، فيجب أن يصحّ أنّ الإسلام لم يغيّر العقل المصري أو لم يغيّر عقل الشعوب التي اعتنقته»[72]. لقد تحوّلت قيم التنوير إلى قيم تقاس بها الثقافة العربيّة الإسلاميّة ويحكم عليها من خلالها. وإذا كان المفكّرون والمثقّفون الجادّون اليوم، من التنويريين أنفسهم، لم يعودوا يقولون بما قاله طه حسين، بل إذا كان طه حسين نفسه قد غيّر من مواقفه، فإنّ منهم اليوم من يطلق آراءً أكثر توازناً في تقييم العلاقة بين الثقافة العربيّة والغرب. لكن بعض تلك الآراء تظلّ أسيرة مقولات تندرج تحت مسمّى «خطاب التنوير» وأقصد به التعبير اللغوي عن الشخصيّة الأيديولوجيّة لذلك التيّار.

من أولئك فؤاد زكريا، المفكّر المصري المعروف، الذي عبّر عن

(72) مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1993) ج 1، ص 23.

رؤية تبدو فيها العلاقة بالثقافة الغربيّة وقد تخلّصت من كل مغايرة أو توتّر قد يعكّر أجواء التلاحم الحضاري ويعيق الأخذ من الغرب دون تردّد. غير أنّ تلك الصورة المثاليّة لا تلبث أن تتفكّك تحت مجهر النظر المدقّق. فهو يقول إنّ «من الواجب ألاّ يجد المثقّفون في هذه المنطقة من العالم ـ على وجه التخصيص ـ حرجاً في مسايرتهم للحضارة الغربيّة لأنّ هذه الحضارة لم تتحرّج في الماضي من استخلاص دعامتها الأساسيّة من حضارات الشرق الأوسط»[73]. هنا ستتضح المشكلة في التبرير لما يدعو إليه زكريا من مسايرة هي في حقيقتها تنويريّة غربيّة. فالغرب، كما يقول، لم يجد حرجاً في الأخذ ممّا يسمّيه حضارات الشرق الأوسط (وهي حضارات لا يحدّدها، لكن من المعروف أنّ الغرب لم يستفد من حضارة في هذه المنطقة قدر استفادته من الحضارة العربيّة الإسلاميّة). فهل حقّاً لم يجد الغرب حرجاً في استخلاص دعاماته الأساسيّة من المسلمين؟ الحقّ هو أنّهم أخذوا الكثير، وأنّ منهم من كان ممتنّاً، وأنّ كثيرين غيرهم أخذوا ثم تنكّروا لما أخذوه. لكن من الحقّ أيضاً القول بأنّه حتى الممتنّ منهم كان في معظم الحالات محرجاً، وأنّ ما أخذوه لم يمسّ مناطق جوهريّة من الحضارة. فالعداء المسيحي التقليدي للمسلمين حال دون أخذ الكثير، ومن أخذ بعقليّة منفتحة أخذه متردّداً أو مخفياً أو معتذراً. فقد اهتمّ الغرب بما يتصل بالعلوم الطبيعيّة والطبّ ممّا لم يكن محرجاً الأخذ منه، لكن عندما جاء الأمر إلى العلوم الدينيّة وما اتصل بها لدى المسلمين من علوم متصلة بالأدب واللغة والتاريخ وما إليها، وكذلك ما اتصل بالفلسفة، فهو إمّا رفض تماماً ثم جاء من تولّى الردّ عليه، كما

---

(73) في مقالة بعنوان «نحن والغرب» (1965) نشرت ضمن كتاب بعنوان الشرق والغرب القسم الثاني إعداد وتحرير محمد كامل الخطيب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، سلسلة قضايا وحوارات النهضة [6]، 1991) ص 751 ـ 752.

حصل بالنسبة للعلوم المتصلة بالعقيدة الإسلاميّة، أو أهمل بالكليّة، كما حدث لمنجزات العرب والمسلمين في دراسة اللغة والتاريخ وما إليها، أو أخذ بتردّد، كالإضافات الفلسفيّة. كانت العلاقة بتعبير آخر علاقة مؤشكلة، علاقة حضاريّة مليئة بالمشكلات، ولم تكن بالسهولة أو المثاليّة التي يصفها زكريا.

الباحث المغربي كمال عبد اللطيف يشير إلى موقف زكريا ضمن مواقف عربيّة أخرى إزاء التنوير الغربي، أو ما يسمّيه «عصر الأنوار» تبعاً للعبارة الفرنسيّة المعروفة في وصف عصر التنوير. في ذلك السياق يفرّق عبد اللطيف بين «عصر الأنوار» وما يسمّيه «أيديولوجيا التنوير»[74]، محتفياً بالعصر والفلسفة، أي الأنوار، وملقياً باللوم على الأيديولوجيا، أي التنوير. يقول الباحث المغربي إنّ المثقّفين والمفكرين العرب تبنّوا الكثير من قيم عصر الأنوار، أي ما أشاعه التنوير الفرنسي تحديداً على ما يبدو، ولكن بينما حافظ البعض على روح تلك القيم في أعمالهم لم يستطع البعض الآخر ذلك فتحوّل التنوير أو الأنوار لديهم إلى أيديولوجيا، أو فكر مرتبط بمصالح محدّدة ومقولات جامدة. هذه الفئة الأخيرة تشمل كتّاباً مثل: فرح أنطون من لبنان وسلامة وموسى وطه حسين وعلي عبد الرازق، وهي الفئة التي يشير إليها الباحث حين يقول: «... نحن نعتبر أنّ النصوص الأنواريّة العربيّة تتضمّن كثيراً من الحماسة الأيديولوجيّة وقليلاً من النظر النقدي المؤصّل للفكر الفلسفي»[75]. بيد أنّ هذا الانحراف في مسار الأنوار العربيّة، حسب تعبير عبد اللطيف، لم يطل كل ممثّليه في العالم

(74) عنوان بحث عبد اللطيف هو «نحن وفلسفة الأنوار: من أيديولوجيا التنوير إلى فلسفة الأنوار»، الشرق والغرب (المرجع السابق) ص 957. في الفرنسيّة يطلق على عصر التنوير: Siècle de Lumières.

(75) السابق، ص 963.

العربي. فإلى جانب ما يشير إليه الكاتب المغربي بالموقف الأوّل، وهو موقف مشرقي (مصري/ شامي)، هناك موقف ثانٍ يتمثّل ببعض الباحثين السلفيين، كما يصفهم، وهم الذين نقدوا الأنوار بشيء من العمق، مثل المصري حسن حنفي، ولكنّهم ظلّوا في النهاية متناقضين وأصحاب مواقف وأحكام مسبقة. يتبقّى في النهاية الموقف الثالث، وهو موقف مغاربي يتمثّل في أعمال باحثين مثل محمد أركون ومحمد عابد الجابري وعبد الله العروي. فلدى هؤلاء نجد «ملامح مشرقة للبعد الأنواري». تتمثّل تلك الملامح في عدد من القيم مثل: «الإقرار بإمكانيّة معرفة كل ما له علاقة بالإنسان والطبيعة بمعايير وضعيّة، مع نقد شديد للمعارف ذات الطبيعة النصيّة وخاصّة المعارف الوسطويّة اللاهوتيّة». بالإضافة إلى «الدفاع عن بعض القيم الليبراليّة كالديموقراطيّة والعلمانيّة وحقوق الإنسان»[76].

إنّ عبد اللطيف لا يقدّم صورة نهائيّة لفلسفة أنوار عربيّة مزدهرة، ويشير بدلاً من ذلك، وبتأنٍّ يساعده على تجنّب الحماسة الأيديولوجيّة التي ينتقدها، إلى «إرهاصات فكريّة تومئ بإمكانيّة تبلور جهد فلسفي عربي في استيعاب الأنوار»، لينتهي من ذلك إلى «أنّ الوفاء لقيم الفلسفة يدعونا لا إلى استعادة الأنوار بدون أيّ احتراس نقدي، ولا إلى رفضها باسم الدفاع عن هويّة عمياء وأصالة مطلقة، بل إلى التفكير فيها بالسلب ما دمنا نسلّم بإيجابيّة روحها، ومطابقة مبادئها لمتطلّبات لحظتنا التاريخيّة الراهنة»[77]. بذلك، كما يقول في ختام مقالته، سنتمكّن من «الانتقال من أيديولوجيّة التنوير إلى فلسفة الأنوار». وبهذه النهاية يكون عبد اللطيف قد وقف، حسب تقديره، في موقف وسط ومتوازن، لكنّه في حقيقة الأمر ليس في ذلك المكان، بل هو في تقديري، وعلى

(76) السابق، ص 974، 975.

(77) السابق، ص 977.

الرّغم من تحليله الهادئ والأكثر عمقاً من باحثين آخرين، بل على الرّغم من نقده لأيديولوجيّة التنوير، ممثّل لتلك الأيديولوجيّة نفسها، أو لما أسمّيه «خطاب التنوير». إنّه يتحدّث عن التنوير والأنوار على نحو لا يبعده كثيراً عمّن ينتقد من أولئك الذين يسيؤون فهمه وتوظيفه. فهو يدعو إلى اتخاذ موقف نقدي إزاء الأنوار لكنّه لا يقدّم أيّ نقد لمبادئها، بل إنّه على العكس من ذلك يؤكّد التسليم «بإيجابيّة روحها»، والتسليم موقف مسبق لا يختلف عن الموقف المسبق الذي يجده لدى من يسمّيهم السلفيين من أمثال حسن حنفي. فالتسليم بشيء ينطوي على الإيمان به، والإيمان هو القبول مع غياب الدليل، ومثل ذلك التسليم هو ممّا لا يتّسق مع عقلانيّة الأنوار.

لكنّ السؤال هو هل مبادئ الأنوار مطابقة فعلاً للحظتنا الراهنة؟ لا شكّ لديّ أنّ في الأنوار أو التنوير، كما دعا إليه أصحابه في أوروبا، كثيراً من المبادئ الإيجابيّة والمطابقة للحظة الإنسانيّة في كل زمان ومكان، مثل الاعتماد على العقل والمطالبة بالحرّيّة والتسامح والمساواة وما إليها. لكن تلك مبادئ نادى بها مفكّرون وفلاسفة ومصلحون قبل التنوير بقرون، وهي مبادئ تنضح بها الأديان والشرائع السماويّة، مثلما نادت بها الشرائع غير السماويّة أيضاً. غير أنّ القول بأنّ المطابقة تتمّ حتى على مستوى مبادئ تنويريّة مثل القول بإمكانيّة معرفة كل ما له علاقة بالإنسان بمعايير وضعيّة، أو النقد الشديد للمعارف النصّيّة، قول فيه نظر كثير، وهو ممّا يدعونا إلى الاحتراس النقدي الذي يؤكّد عبد اللطيف أهمّيّته.

الاحتراس النقدي الذي يدعو إليه الباحث المغربي ولا يطبّقه، هو ما نجده لدى الباحث المصري جلال أمين. ففي ملاحظة هامّة يقول أمين منتقداً التنويريين العرب إنّ أولئك التنويريين غفلوا عن أنّ كل هذه الشعارات التي رفعها تنويريّو الغرب (الحرّيّة، التسامح، العقلانيّة،

الموضوعيّة) كانت لها لدى الغرب استخدامات معيّنة وحدود لا تتعداها، وتفسيرات تناسب الظروف التي نشأ فيها التنوير في الغرب ولا تناسبنا نحن.

أخذ التنويريّون العرب «مطلقات» التنوير الغربيّة ونادوا بها عندنا أيضاً كمطلقات، دون أن ينتبهوا إلى المعاني المحدّدة التي فهم وطبّق بها الغرب هذه المطلقات، وإلى أنّ هذه المعاني قد لا تكون هي أنسب المعاني لنا، وقد لا تكون حتى جزءاً من أيّ «تنوير» حقيقي بالنسبة لنا[78].

إنّ ما أمامنا أزمة مثاقفة حضاريّة، أزمة اتكاء على الآخر حتى في خصوصيّاته الثقافيّة وضمن حدوده التاريخيّة. لأنّ القول بأنّ روح الأنوار أو التنوير الأوروبي مستمرّة وأنّها إيجابيّة يعني تخطّياً للحدود التاريخيّة للفكر والإيمان بمطلقات تعمل ضدّ مبادئ العقلانيّة والتحرّر الفكري الذي دعا إليه التنوير نفسه، وتمثّله منتقدوه حتى في الغرب. ومن هنا سيبدو واضحاً أنّ خطاب التنوير في الثقافة العربيّة مازال يعاني من الانقياد لنوع من التلقّي السلبي للمعطيات الفكريّة والثقافيّة الغربيّة، أو لما أسميته مؤخّراً «استقبال الآخر»[79]. ولا غرابة أن نعجب حين نتذكّر النقد الذي تأمّلنا في بداية هذا الحديث، أقصد النقد الغربي للتنوير نفسه من قبل مفكّرين يعدّون في الطليعة الفكريّة، ثم نقارنه بتضاؤل القدرة على النقد لدى مفكّرينا.

إنّ نقد التنوير الغربي لا يعني بالضرورة القطيعة الكاملة معه ومع كل ما يمثّله من قيم، بل إنّه يعني النظر إليه بوصفه حركة ثقافيّة مهمّة

---

(78) مرجع سابق، ص 83.

(79) في كتاب استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004).

ولكنّها ذات أبعاد جغرافيّة وتاريخيّة وأنّه يمكن الإفادة منها من خلال محاسبة عقلانيّة هي في حقيقة الأمر في طليعة ما دعا إليه التنويريّون أنفسهم. ومع ذلك فإنّنا نجد من مفكّري العالم اليوم من دعا إلى تلك القطيعة الكاملة، كما فعل راجاني كانيبالي، وهو على ما يبدو مفكّر هندي، في كتاب بعنوان القطيعة مع التنوير *Breaking with the Enlightenment* (1997)، على أساس أنّ التنوير الغربي يمثّل نظاماً شموليّاً يفرضه الغرب، وأنّه حوّل العلم إلى نشاط نخبوي معزول عن نشاط الإنسان العادي، وأنّه رفض مناهج المعرفة التي عرفتها الثقافات الأخرى، ولأنّه، ثالثاً، فضّل الجزئي على الكلّي ضمن نزعته التفتيتيّة التحليليّة للأشياء والموضوعات.

ختاماً أقول إنّه على الرغم من توجّه هذا الحديث إلى التنوير بوصفه تيّاراً فكريّاً وثقافيّاً غربيّاً انتقل إلى الثقافة العربيّة، فإنّ الموضوع الحقيقي لم يكن التنوير بحدّ ذاته، بقدر ما هو طبيعة العلاقة التي تربط ثقافتنا العربيّة بالحضارة الغربيّة، وهي علاقة يكشف التنوير عن بعدها عن الكثير من مبادئ التنوير نفسها وفي طليعتها التساؤل العقلاني واستقلال التفكير. فإذا كان التنويريّون العرب ينتقدون في الأصوليين أو السلفيين رفض الآخر والانعزال عن المؤثّرات الحضاريّة، فقد وقعوا هم في مشكلة أكبر، أي الانفتاح الذي يلغي هويّة الذات واستقلاليّتها لتذوب في معطيات الآخر، بل الذي يفعل ما هو أسوأ حتى من ذلك وهو تعطيل ملكة النقد في حضرة كيان مهيمن يتمثّل بالثقافة الغربيّة.

الباب الثاني

قراءات في الاستشراق والمستشرقين

1 ـ الخطاب الاستشراقي: المسلمون في الآداب الغربيّة
2 ـ الآخر في النقد الغربي الحديث
3 ـ عاشقات الشرق
4 ـ الاختلاف الشرقي: وايلد، ييتس، بارت

- 1 -

الخطاب الاستشراقي:
المسلمون في الآداب الغربيّة[80]

«المسلمون في الآداب الغربيّة» موضوع واسع سعة الآداب الغربيّة نفسها، فالحضور الإسلامي في تلك الآداب منتشر في كل مكان تقريباً، وقديم قدم تلك الآداب، أي منذ بدأ الغربيّون يستقلّون بهويّة ثقافيّة أوروبيّة ويتفاعلون مع الأمم والثقافات الأخرى من خلال ما يعتبرونه مكوّني ثقافتهم الأساسيين: اليهودي المسيحي، واليوناني الروماني. ولأنّني سبق أن عملت على الموضوع من زوايا متعدّدة فإنّ لديّ الكثير من التفاصيل التي يصعب اختصارها في حيّز ضيّق كالذي أمامي هنا. لذا تراءى لي أنّني قد أحسن صنعاً لو محورت تناولي للموضوع حول نصّ واحد أنطلق منه في اتجاهات مختلفة بوصفه نصّاً مركزيّاً يساعد على استخلاص أهمّ معالم ما أسمّيه بالخطاب الاستشراقي في الآداب الغربيّة، والذي أقصد به مجموع الصور والأفكار والمقولات التي تشكّلت في الآداب الغربيّة إزاء الشرق العربي الإسلامي والتي اكتسبت سمات أو حتّى قوانين تحكم تناول الكتّاب الغربيين للعرب والمسلمين. ومصطلح «خطاب» ـ المأخوذ عن

(80) محاضرة ألقيت في المجمّع الثقافي بأبو ظبي عام 1996.

الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو ـ هو المعبر هنا عن ذلك التكوين الصوري واللغوي وسماته وقوانينه.

النص الذي اخترت يأتي من الشعر الرومانسي الإنجليزي وهو جزء من قصيدة مطوّلة للشاعر وليم وردزورث (1770 ـ 1850) عنوانها «البريليود» أو «المقدّمة» أراد فيها الشاعر أن يؤرّخ لتطوّر رؤيته أو سيرته الشعريّة. والجزء المشار إليه مجتزأ من الكتاب الخامس من تلك القصيدة وفيه أحداث سرديّة ممتعة ومثيرة للخيال فلعلّ فيه من ناحية أخرى مدخلاً ممتعاً لموضوع لا يخلو من جفاف. الأحداث المشار إليها أحداث حلم رآه الشاعر حين أخذه النوم وهو بجانب البحر وفي يده عمل روائي معروف هو كتاب دون كيخوته أو «دون كيشوت» للكاتب الإسباني سرفانتيس. يقول وردزورث إنّه رأى نفسه في الحلم وسط صحراء قاحلة والمخاوف تنتابه من كل الجهات، وبينما هو كذلك إذ أقبل عليه عربي من القبائل البدويّة على جمل وبيده شيئان سأله عنهما، فقال البدوي إنّ أحدهما صدفة والآخر حصاة، ثم قرّب الصدفة إلى أذن الشاعر فسمع هذا الأخير صوتاً شعريّاً جميلاً ينبعث من تلك الصدفة وفهم منها ـ على الرّغم من جهله باللغة التي ينطق بها ذلك الصوت ـ أنّ طوفاناً سيغرق الأرض عمّا قليل. وحين توجّه إلى البدوي متسائلاً قال له هذا إنّ الطوفان قادم فعلاً وأنّ الحصاة هي في الأساس كتاب إقليدس في الرياضيات وأنّه أي البدوي ذاهب لإخفاء الحصاة والصدفة لحمايتهما من الدمار في الطوفان. ولم يكد حوار الاثنين ينتهي، كما يقول الشاعر، إلاّ والطوفان يقترب بالفعل، فما كان من البدوي إلاّ أن ركب جمله وولّى مسرعاً غير عابئ بتوسّلات وردزورث أن يأخذه معه، إلى أن صحا هذا الأخير من حلمه ليكتشف أنّ كتاب سرفانتيس مازال بيديه والبحر أمامه.

إنّ أيّ محاول لتفسير هذا الحلم أو قراءته قراءة نقديّة، وقد قرئ

عشرات المرّات، لابدّ أن تتوقّف أمام عناصر ستّة على الأقلّ: الشاعر الإنجليزي، البدوي، الصحراء، «دون كيخوته»، الصدفة والحصاة. وقد تضاف إلى هذه عناصر تفصيليّة أخرى، لكنّي أرى أنّها هي العناصر الرئيسة، ولعلّ الأقرب هو اختصارها حسب محاور موضوعيّة، فالشاعر ودون كيخوته يشكّلان محوراً غربيّاً في مقابل محور آخر هو المحور العربي المتمثّل بالبدوي والصحراء والصدفة والحصاة، مع أنّ الحصاة بوصفها كتاب إقليدس يمكن أن تضمّ للمحور الغربي، أو هي بين المحورين لأنّ كتاب إقليدس هو ممّا وصل الغرب عن طريق العرب. وسيرد بعد قليل أنّ كتاب سرفانتيس قابل هو الآخر للتموضع بين المحورين أيضاً. المهمّ هو أن نستكشف دلالات الحلم من حيث هي تتصل بموضوع هذا الحديث.

بدءاً ثمّة تقابل واضح في الحلم بين عالمين يبدوان مختلفين أشدّ الاختلاف، هما من ناحية عالم الصحراء والبدو، وهو بالطبع جزء ممّا عرفه الغرب باسم الشرق أو الشرق الأدنى، ومن ناحية أخرى عالم الشاعر المتمثّل بطبيعة مختلفة ربما كان البحر رمزاً لها في الحلم. كما أنّ من الواضح أنّ العلاقة بين العالمين المشار إليهما ليست مختلفة فحسب، وإنّما متّسمة بمزيج من النفور والخوف، ويتمثّل ذلك في عدم اكتراث البدوي بتوسّلات الشاعر لينقذه من الطوفان. هذا التقابل الثنائي يتعزّز وتتّسع دلالاته بوجود الكتب، سواء ما كان منها داخل الحلم نفسه أو على أطرافه، إلى جانب ما تمثّله تلك الكتب من ثقل ثقافي وحضاري، مثلما أنّ تلك الدلالات تتسع بالمهمّة التي نذر البدوي نفسه لها.

هذه الرموز والدلالات ستأخذنا في اتجاهات عديدة، اتجاهات ليس من الضروري بالطبع أن يكون الشاعر قد قصدها، فما يهمّنا هو النص وما يمكن أن يفضي إليه من احتمالات ليس لأنّه نصّ حلم،

والأحلام بطبيعتها مثار تأويلات كثيرة ومتضاربة أحياناً، وإنّما لأنّه نصّ شعري في المقام الأوّل. فعلى هذا الأساس يمكننا أن نقرأ في النصّ تاريخاً من العلاقات الإنسانيّة والثقافيّة بين الشرق الإسلامي والغرب، تاريخاً يزيد على الألف عام تخلّله الكثير من الحروب المدمّرة والكثير من التبادل الحضاري الذي أغنى الحضارة الإنسانيّة وما يزال يغنيها. وإذا وجدنا هذه الدلالات مختزلة في نص شاعر رومانسي كوردزورث فلا غرابة في ذلك لا لأنّ الشاعر كان مثقّفاً عارفاً بتاريخ أوروبا وعلاقتها بالمسلمين وحضارتهم فحسب وإنّما أيضاً لأنّ الآداب الأوروبيّة نفسها التي كان يبدع في سياقها كانت هي الأخرى مثقلة بدلالات تلك العلاقة. فمن ملحمة أنشودة رولاند حوالي نهاية القرن الحادي عشر، والتي تقف في مطلع ما يعرف الآن بالآداب الأوروبيّة، إلى أعمال الإنجليزيين تشوسر ولانغلند في القرن الرابع عشر، إلى الملاحم الإيطاليّة والإنجليزيّة في عصر النهضة إلى أعمال سرفانتيس وشكسبير ومارلو في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إلى كتابات فولتير الفرنسي ودرايدن الإنجليزي في القرن الثامن عشر، إلى أعمال غوته وهاينه في ألمانيا وشعراء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في فرنسا وإنجلترا، على كل ذلك تنفرد العلاقة الأوروبيّة بالمسلمين ممّا كان بوسع وردزورث أن يعيه. أمّا ما جاء بعده فكثير أيضا: من كتابات الروس كتولستوي في القرن التاسع عشر، والأمريكيين كإميرسون وميلفيل وإدغار ألن بو، وصولاً إلى القرن العشرين في شعر الآيرلندي ييتس وروايات الأمريكي جون بارث في أيّامنا هذه. على كل ذلك تمتدّ خارطة عجيبة من الأسماء والإشارات والتصوّرات وأنماط الأخذ والعطاء التي يمكن أن يقال أن تتبعها في الآداب الغربيّة لا يقلّ عن تتبّع العلاقة الحضاريّة بين العالم العربي والإسلامي وأوروبا على المستويات المختلفة لتلك العلاقة. ففي الصور مخزن ثقافي وإبداعي هائل للقرون

المتتالية بما تزخر به من مواقف وعلاقات. غير أنّه لا ينبغي النظر إلى تلك الصور على أنّها مجرّد ركام لأنّ هناك نواظم بارزة تصلها بعضها ببعض وتمنحها دلالات كليّة متجاوزة للدلالات الفرديّة للصور أو الإشارات. وقد أشرت قبل قليل إلى مفهوم الخطاب الذي ينتظم تلك الصور حسب قراءتي وقراءة باحثين قبلي لها. في نص وردزورث يتمثّل الخطاب المشار إليه في عناصر الحلم التي أشرت إليها قبلاً، يتمثّل في التقابل بين المسلمين والغرب وفي منح كلاً من الفريقين دلالات بعينها، وفي الموقف الذي يتبنّاه الشاعر إزاء ما تشير إليه الدلالات.

التقابل بين المسلمين أو العرب والغرب مرتكز للخطاب الاستشراقي، والمسألة ليست في الاختلاف بين الفريقين فهو مفروغ منه، لكنّه في نوع الاختلاف أو في سلّم القيم التي ينهض عليها، أو بتحديد أكثر في النزعة الشوفينيّة أو التحيّز الماثل في وضع الآخر الشرقي هنا مقابل الذات الغربيّة في موضع دوني أو سلبي بحيث يبرز تميّز الذّات، وهذا ما قد يحدث حتى بحسن نيّة، لأنّ ما نتحدّث عنه ليس مجرّد تاريخ من العداء أو الكراهية المتعمدة، بل هو مرتكز أساسي للخطاب الاستشراقي، سواء كان الخطاب واعياً أم غير واع، وسواء كان علمياً كما في الاستشراق المعروف، أو في الكتابات الإبداعيّة المشار إليها هنا. لكنّ ذلك المرتكز ليس ثابتاً، أو أنّه لا يفضي إلى علاقة ثابتة. فالتقابل الذي رآه كتاب العصور الوسطى غير الذي رآه وردزورث وغير الذي يراه بعض كتّاب القرن العشرين. بل إنّ من الضروري القول بأنّ كتّاب العصر الواحد لم يكونوا متّفقين في كل شيء حول ذلك التقابل أو غيره من مرتكزات الخطاب. في حلم وردزورث مثلاً نحن إزاء عربي بدوي يتّصف بالعداء أو اللاإنسانيّة، فكيف تصوّر وردزورث هذه الصورة؟ هناك أكثر من جذر محتمل: الجذر القادم من كتابات الرحّالة الذين عرفهم الشاعر أحد تلك الجذور

المباشرة، لكنّنا حين نتذكّر أنّ صورة المسلمين في المورروث الأوروبي الذي تلقّاه وردزورث صورة تطغى عليها السلبيّة بكل أنواعها، خاصّة وأنّ ذلك الموروث يمثّل انعكاساً للحروب الصليبيّة. فمن الممكن أن يقال والحالة هكذا إنّ البدوي عند وردزورث صورة مركّبة تتداخل فيها روايات الرحّالة بالموروث الأدبي، ولكنّ القاسم المشترك بين عناصر الصورة، وهو عنصر العداء للغرب، تجد مبرّرها في علاقة العداء القديمة بين العالمين الإسلامي والمسيحي.

في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي ظهرت ملحمة أنشودة رولاند بوصفها تدويناً لحكايات شفويّة تروي قصّة المعركة التي دارت حوالي القرن الثامن الميلادي بين ما أسمته القصيدة جيوش شارلمان وجيوش المسلمين في إسبانيا، وانتصر فيها المسيحيّون، كما تقول الملحمة. وتأسيساً على هذا التقابل رسمت الملحمة صوراً نمطيّة للمسيحيين والمسلمين، بوصف الفريق المسيحي ممثّلاً للخير والفريق الإسلامي للشرّ، ثم ما لبثت تلك الصور أن ترسّخت في أعمال أدبيّة كثيرة لاحقة، منها الملاحم الإيطاليّة، مثل أورلاندو فيوريوزو لأريوستو (أورلاندو غاضباً)، وجيروزاليم ليبيراتا (القدس محرّرة) لتاسو، وكذلك في الملحمة الإنجليزيّة المقابلة وهي ملحمة الفيري كوين (الملكة الجنيّة) لسبنسر. ولا شكّ أنّ من أسماه وردزورث بالبدوي سليل في الأساس لمن تشير إليه تلك الأعمال بالسراسين أو الوثني أو الكافر إلخ من الصفات السلبيّة، وهذا «الوثني» في معظم الحالات فارس مضادّ للبطل المسيحي الأوروبي، هو الظلام في مقابل النور، الشرّ في مقابل الخير، لكنّه في أحيان أخرى يظهر كما لو كان فارساً مغواراً لا يخلو من الخير، وإن كان ذلك الخير إمّا تمهيد لتحويل الفارس إلى المسيحيّة، أو لانتزاع التقدير منه للفرسان المسيحيين، باعتبار أنّ قيمة الشهادة من قيمة صاحبها.

لم يتوقّف هذا النمط من الشخصيّات عن التنامي في العصور اللاحقة، كما في مسرحيّة **عطيل** لشكسبير في أوائل القرن السابع عشر، ومسرحيّة **استعادة غرناطة** لدرايدن في الثلث الأخير من القرن نفسه. تغيّر العداء الفجّ والسلبيّة المعلنة فيما بعد لتخرج شخصيّات غامضة تتنازعها نوازع الخير والشرّ، لكن الذي ظلّ يحدث كثيراً هو انتصار النوازع المدمّرة في النهاية، كما في شخصيّة عطيل، أو شخصيّة البدوي عند وردزورث. ولو تساءلنا عن الأسباب وراء التغيّر لوجدنا أنّها جملة أسباب منها تغيّر العلاقة بين المسلمين والغرب، وذلك بتنامي الهيمنة السياسيّة والعسكريّة الأوروبيّة في العالم وتراجع المسلمين، ومع تنامي تلك الهيمنة كان طبيعيّاً أن يرتفع المدّ الحضاري الأوروبي ليغمر العالم وليزيد في مجموعه من ثقة الأوروبيين بأنفسهم إزاء الثقافات الأخرى حتى المنافس منها. وكان من نتائج هذه الثقة الحضاريّة المكتسبة ازدياد المعرفة بالدور الحضاري الذي لعبه العرب والمسلمون تاريخيّاً وازدياد إمكانيّة الاعتراف بذلك الدور، بالإضافة إلى تزايد الشعور بالتفوّق الذي يؤدّي أحياناً إلى المزيد من الاعتراف بما لدى الآخر.

من أوضح دلائل التفوّق المشار إليه وبالتالي ازدياد الاستعداد للاعتراف بأهمّيّة الآخر، ما نجده في عصر النهضة لدى بعض الكتّاب الإيطاليين من قادة التغيّر الثقافي الكبير آنذاك، ومن أولئك الإيطالي بيكو ديللا ميراندولا الذي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس عشر وقدم على الرّغم من قصر عمره، الذي لم يطل لأكثر من ثلاثين عاماً، إضافات هامّة للحركة الإنسانويّة أوالهيومانيّة التي جاءت كأحد الروافد الرئيسة للتحوّل الأوروبي نحو العلمانيّة. العمل الفكري الرئيس لبيكو هي مقالة مطوّلة نسبيّاً عنوانها «خطبة حول كرامة الإنسان»، وقد بدأها قائلا: «لقد قرأت في آثار العرب، آبائنا المبجّلين، أنّ عبد الله السراسيني [أي المسلم] حين سؤل عن أكثر ما يعتبره مثيراً للإعجاب

في هذه المرحلة من [تاريخ] العالم أجاب: ليس هناك ما هو أروع من الإنسان». وبغض النظر عن من هو عبد الله هذا، سواء كان عبد الله بن العبّاس، كما يرجّح محرّروا الكتاب، أم غيره فإنّ المهمّ هو ما تتضّمنه الإشارة من تغيّر نجد استمراره لدى البعض، وإن كان من الصعب العثور دائماً على ما يوازي كل ذلك التقدير لمكانة العرب الحضاريّة بحيث يردون كمراجع يستشهد بها. وقد يقال هنا إنّ الاعتراف بالمكانة الحضاريّة للعرب والمسلمين عموماً هو ممّا قد نجده لدى علماء أوروبا في العصور الوسطى، وأنّ الصور السلبيّة كانت شائعة في الأدب خاصّة ما كان ذا منزع شعبي، لكنّ الواقع هو أنّ عصر النهضة قد شهد بعض التحسّن في الموقف إزاء المسلمين حتى على مستوى الأدب.

إنّ الصورة الإيجابيّة في نصّ وردزورث لم تكن لتتبلور لولا ذلك التاريخ التدريجي من التحسّن النسبي. ففي النص يبرز الدور العربي الحضاري مختزلاً في الكتاب والصدفة وعلى نحو يتّصل بالأهمّيّة التي أدركها العلماء الأوروبيون في العصور الوسطى وعصر النهضة. فالكتاب ـ وهو كما أسلفت كتاب إقليدس ـ هو ممّا ترجمه المسلمون عن اليونان وأفادوا منه، والصدفة تمثّل إبداعاً شعريّاً عربيّاً خالصاً. ومن المرجّح أن يكون حرص العربي على إنقاذ الكتاب والصدفة استعادة رمزيّة مكثّفة للدور الذي عرفته أوروبا للعرب في حفظ العلوم اليونانيّة من ناحية وتقديم إضافات جديدة للحضارة من ناحية أخرى. لكن من الواضح أيضاً أنّ العربي في رؤية الشاعر الإنجليزي مايزال بعيداً عن التهذيب والتعامل الإنساني الذي تمثّله الحضارة بدليل احتفاظه بغلظة البداوة، وهو في هذا ليس بعيداً عن السراسين الأجلاف في أدب العصور الوسطى وبعدها في الملاحم الإيطاليّة التي أُلّفت في العصر نفسه الذي كتب فيه بيكو ديللا ميراندولا. ومن هنا ينشأ توتّر في الصورة بين عناصر إيجابيّة وأخرى سلبيّة.

أحد العناصر المثيرة للتساؤل في حلم وردزورث، والتي ستبدو بعيدة العلاقة بالبدوي والكتاب والحصاة هي رواية سرفانتس دون كيخوته. غير أنّ هذا العمل الأدبي الكبير في تاريخ الآداب الأوروبيّة ليس بالبعد الذي يبدو عليه، وصلته ليست قائمة فقط على كونه يصدر عن بلاد شهدت أهمّ اتصال بشري وثقافي بين المسلمين وأوروبا، وليس أيضاً من خلال الدلالة التي قد تتبادر للذهن مباشرة، وهي أنّ البدوي يسعى في محاولة مستحيلة كمحاولة دون كيخوته استعادة عصر الفروسيّة، وإنّما هي صلة تقوم أيضاً على عنصر ليس من المستحيل أن يكون وردزورث جاهلاً به. فمن قرأ رواية سرفانتيس الضخمة سيدرك أنّ الكاتب الإسباني ينسبها ـ لأسباب يتداخل فيها الجدّ بالهزل ـ لمؤلّف عربي يسمّيه «حامد بننجلي» واصفاً إيّاه بأنّه الرجل الذي «حفظ» حكاية دون كيخوته حين ظنّ سرفانتيس نفسه بأنّها قد ضاعت. فقد «اكتشف» الكاتب الإسباني بعد موقف درامي أثناء السرد نفسه أنّ بقيّة القصّة ليست متوفّرة لديه، وحين بحث عنها وجدها في مخطوطة عربيّة ترجمت له وكانت لولا اكتشاف سرفانتس لها عرضة للضياع. وقد يحسن هنا أن نتذكّر أنّ الجزء الذي يرد فيه حلم وردزورث عنوانه «الكتب» وإشكاليّته الأساسيّة هي الكيفيّة التي يمكن بها الاحتفاظ بالكتب بوصفها على هشاشتها تحمل نتاج العقل الإنساني.

ما يلفت النظر هنا هو الموقف المتوتّر الذي تكشف عنه الرواية، فسرفانتيس يقدّم دون شكّ صورة مشرقة للمسلمين بوصفهم أهل علم ومعرفة، وأنّ لهم فضلاً على الإسبان من حيث حفظوا لهم عملاً قيّماً كحكاية الفارس دون كيخوته، ولكنّه من ناحية أخرى مضطر لمجاراة الشعور العدائي الحادّ في إسبانيا أثناء النصف الأوّل من القرن السادس عشر وذلك إثر القرارات المتخذة آنذاك ضدّ المتبقّي من الموريسكيين أو بقايا المسلمين في إسبانيا عامّة والأندلس خاصّة. من هنا نجد

الكاتب الإسباني يهاجم المسلمين في مواضع ويمتدحهم في مواضع أخرى، وكأنّه يعبّر عن وجهة نظره الشخصيّة تارة وعمّا يسمّيه في مقدّمة الرواية «بالجمهور واضع القوانين» تارة أخرى، أي عمّا نسمّيه شروط الخطاب أو القيود المفروضة على ما يقال وما لايقال.

إنّ من غير الممكن أن يكون حضور سرفانتيس في حلم وردزوورث مجرد صدفة. ف دون كيخوته ـ ولو في الخيال ـ كتاب آخر «حفظه» العرب، تماماً كما حفظوا كتاب إقليدس اليوناني. وفي هذا ما يقوّي من احتمال أن يكون موقف وردزوورث إزاء العرب قد تأثّر بقراءته لرواية سرفانتيس، خاصّة في الجانب الإيجابي من ذلك الموقف. ومع ذلك ففي الموقفين معاً، الرومانتيكي الإنجليزي والإسباني، ما يبقيه ضمن دائرة التفكير والتناول الغربي. مجيء الإيجابي إلى الصورة خفّف من السلبي ووتّر الموقف بمجاورته إيّاه، ولكنّه لم يلغ تلك السلبيّة تماماً. الجانب الذي اختلف ما بين بدوي وردزوورث ومؤلّف سرفانتيس هو العنصر الديني في الصورة، فهو ملموس عند الكاتب الإسباني، وغير موجود البتّة عند الشاعر الإنجليزي.

قد لا يكون مستغرباً أن يهمّش وردزوورث العنصر الديني في كثير من الشخصيّات التي يرسمها، خاصّة في النصف الأوّل من حياته حين كان أقرب إلى المسيحيّة الحلوليّة، أو ربّما الوثنيّة الطبيعيّة قبل ذلك. والواقع أنّ العنصر الديني لم يلعب على مستوى العقيدة دوراً يذكر عند الرومانسيين، فقد أدّى الإرث المعرفي لعصر التنوير إلى إضعاف الجانب العقدي من الدين وتكثيف الجانب الميثولوجي/الأسطوري، أو التوظيف الأليجوري الرمزي. ولا يعني هذا بالضرورة أنّ فضاء التسامح إزاء المسلمين قد اتّسع عند جميع الكتاب، ولكنّه أدّى إلى تغيّر في كيفيّة التناول وطبيعة الاهتمام. وسأشير هنا إلى أربعة أمثلة من المواقف إزاء المسلمين من حيث هم أصحاب دين ليس مخالفاً للمسيحيّة

فحسب بل ومعترضاً على استمرارها، أي عدوّاً لها. الأمثلة من أربعة عصور وسيتضح منها مدى التغيّر الذي طرأ عبر الزمن.

المثال الأوّل من العصور الوسطى ونجده لدى الشاعر الإنجليزي وليم لانغلند الذي ألّف في أواخر القرن الرابع عشر قصيدة مطولة عنوانها «بيير بلاومن» Piers Plowman تدور حول الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة في بلاده آنذاك، وضمنها إشارات للنبي محمّد ﷺ تعكس العداء المستحكم إبان الحروب الصليبيّة وما تخلّل ذلك من سوء فهم وأساطير إزاء الإسلام. فلم يكن المسلمون بالنسبة لشاعر إنجليزي آنذاك غير واحد من اثنين: إمّا أن يكونوا وثنيين يعبدون آلهة منها واحد اسمه «ماهون»، وهو تحريف لإسم محمد، أو أتباع مذهب مهرطق دعا إليه قسّ خرج عن النصرانيّة اسمه ماهوميت أو ماهون، وهذه تصوّرات وصلت الشاعر الإنجليزي عبر موروث من الحكايات والقصائد التي كانت شفويّة في الأصل ثم دوّنت. ومن تلك ما نجده في الملحمة الفرنسيّة المشار إليها آنفاً أنشودة رولاند. في قصيدة لانغلند يشار إلى النبي عليه الصلاة والسلام بالاسمين المختلفين، ماهون وماهوميت، وقد يكون ذلك نتيجة إضافات تالية إلى النصّ في مخطوطاته الكثيرة، أو أنّه نتيجة العداء والجهل المستتب إزاء العالم الإسلامي.

المثال الثاني هو مسرحيّة للكاتب المسرحي الإنجليزي كريستوفر مارلو عنوانها تامبورلين العظيم التي ألّفت في أواخر القرن السادس عشر، والتي صوّر فيها الحاكم التتري تيمورلنك بوصفه أنموذجاً للطاغية المسلم، مع نيّة واضحة في أنّ المقصود هم حكّام إنجلترا وأوروبا عموماً من الطغاة الذين كان من الصعب على الكاتب تصويرهم مباشرة. وقد فعل كاتب إنجليزي آخر ما يشبه ذلك مع الشخصيّة نفسها في مطلع القرن الثامن عشر، والأسلوب على أيّة حال ممّا شاع في مرحلة ما بعد عصر النهضة، حيث بدأ الكتّاب يستخدمون الشرق

بموروثاته وشخوصه استخداماً أليجورياً أو رمزياً.

لعلّ المثال الفاقع على ذلك هو مسرحيّة للكاتب الفرنسي فولتير تحمل العنوان المركّب والغني عن التوضيح: **النبي محمّد، أو التطرّف**. وقد قال فولتير عن مسرحيّته إنّه قصد منها التأمّل في شخصيّة الإنسان الذي يدّعي النبوّة ويدجّل على الناس. ومن يقرأ المسرحيّة يجد أنّ فولتير لم يكن لديه أيّ اهتمام حقيقي بالإسلام بحدّ ذاته، وإنّما هو مهتمّ بالإسلام كدين يمكن الهزء منه وإبراز ما يدّعي أنّه خرافات فيه وتضليل، وبرسول الإسلام بوصفه دعيّاً يضحك على الناس. لقد قصد فولتير الهزء من الأديان كلّها، ولكن لم يكن بإمكانه التوجّه إلى المسيحيّة بوصفها دين قومه. والمسرحيّة على أيّة حال نموذج لما نعرفه الآن بالأدب المؤدلج الذي يهتمّ بإشاعة فكرة معيّنة ولو على حساب المستوى الفنّي، فالكاتب لا يريد من قرّاءه أن يخطؤوا المعنى الذي يريد لذا نجد الشخصيّة التي يفترض أنّها تمثل النبي محمّد عليه الصلاة والسلام تعلن عمّا يلصقه بها فولتير من مقاصد سيّئة أوّلها معاداة التفكير، فهو يقول لمن يسمّى الزبير: «لا شأن لي بالناس الذين لديهم الشجاعة الكافية ليفكّروا بأنفسهم أو ينظروا بأعينهم. الذي يجرؤ على التفكير بنفسه لم يولد ليؤمن بي» (الفصل الثالث، المشهد السادس).

في القرن التاسع عشر طرأ تحسّن كبير في تصوير الإسلام وشخصيّة نبيّه عليه الصلاة والسلام، ولكنّ الهدف الخطابي ظلّ كما هو، كما نجد في المثال الرابع الذي اخترته من الفصل الذي خصّصه الكاتب الإنجليزي توماس كارلايل لشخصيّة الرسول عليه الصلاة والسلام في كتابه **الأبطال وعبادة البطولة** (1841)، حيث يقدّم محمّداً عليه الصلاة والسلام بوصفه نموذجاً للبطل النبي. فإعجاب كارلايل بشخصيّة الرسول إعجاب استثنائي دون شكّ، ولكن هذا لا ينبغي أن ينسينا هدفاً أساسيّاً لتناوله إيّاه. يقول كارلايل موضحاً الهدف: «لقد

اخترنا محمّداً ليس بوصفه النبي الأكثر تميّزاً، وإنّما لأنّه النبي الذي يمكننا أن نتحدّث عنه بحريّة لا نمتلكها في الحديث عن غيره». وهذا يعني انتقاده حين تنشأ الحاجة للنقد وعلى النحو الذي لا يمكن به انتقاد أنبياء اليهوديّة أو المسيحيّة المذكورين في العهدين القديم والجديد، فلأولئك عقائد تحميهم لدى القوم.

هذا البعد الجادّ والحسّاس في الخطاب الاستشراقي ظلّ منذ نشوئه في أدب العصور الوسطى متوازياً مع بعد آخر نقيض له ولعلّه الأكثر شهرة لدى قرّاء الآداب الغربيّة فيما يتصل بالشرق. ذلك هو البعد الخيالي الإكزوتيكي، أو الفنتازي الذي يبرز الشرق كعالم فاتن ببعده وغموضه، عالم من الخيال تسكنه الجنيات والبسط السحريّة ومصابيح علاء الدين، وما إلى ذلك ممّا يعود إلى أنواع من الحكايات التي بدأت تشيع في أوروبا منذ بدايات الحروب الصليبيّة، والتي تعرف بالحكايات الرومانسيّة نسبة لطرافة أجواء تلك الحكايات وغرابتها. ثم تعمّقت تلك الأجواء وانتشرت بمجيء **ألف ليلة وليلة**، التي ترجمها الفرنسي أنطوان جالان في مطلع القرن الثامن عشر إلى الفرنسيّة لتنطلق من ثم في لغات أوروبا في انتشار وتأثير يندر مثيله. هذا البعد الفنتازي هو الأكثر استمراراً ووضوحاً وربّما انتشاراً في الآداب الغربيّة، فهو إلى اليوم بارز في الثقافة الغربيّة عموماً يتنقل بين الرواية والسينما.

هذا البعد الفنتازي موجود في حلم وردزوورث المشار إليه، وأظنّ في أجواء الحلم ومجيء البدوي فجأة وغرابة تصرّفاته ومهمّته بعض تلك الفنتازيا أو ربّما ما نشير إليه اليوم تحت مسمّيات كالسورياليّة والواقعيّة السحريّة. وسنجد ما يدعم تأمّلنا لهذا الجانب في الحلم حين نعلم أنّ الشاعر في الجزء نفسه من قصيدته «المقدّمة» التي يرد فيها الحلم يشير إلى **ألف ليلة وليلة** وذلك في معرض حديثه في ذلك الجزء عن تأثير الكتب على نموّه الذهني. فهو يروي كيف أنّه اطّلع في صباه

على جزء من ألف ليلة وليلة ثم ظلّ يسعى لفترة طويلة لجمع النقود كي يستكمل بقيّة الأجزاء. وقصّة وردزوورث هذه لا نعدم ما يشبهها لدى كتّاب غربيين كثر منهم الرومانسيّون وغير الرومانسيين. وما يهمّنا هنا هو الكيفيّة التي استطاعت بها ألف ليلة وليلة أن تسهم في تشكيل صورة الشرق الإسلامي في المخيّلة الأدبيّة الغربيّة.

الكاتب الأمريكي إدغار ألن بو كان أحد الذين اهتموا بـ ألف ليلة وليلة ووظّفوها توظيفاً غريباً وإن كان على غرابته متّسقاً في نهاية المطاف مع ما أشرت إليه من سمات الخطاب الاستشراقي الغربي. في قصّة قصيرة بعنوان «حكاية شهرزاد الثانية بعد الألف» يمتزج الفكاهي بالجاد من خلال أسلوب استخفافي بالشرق وما فيه من جهل ومحاولة لإلصاق ذلك الجهل وما يتعلّق به من خرافات بالقرآن الكريم الذي يشير إليه بو في ترجمة اشتهرت آنذاك للإنجليزي جورج سيل ونشرت لأوّل مرّة عام 1734. فهو يتّكئ على تلك الترجمة لـ «توثيق» العقليّة الخرافيّة لشهريار أثناء تعليقه على حكايات شهرزاد. ويتخلّل ذلك إشارات مضحكة تقوم على غرابة اللغة العربيّة ومزيج من شخوص ألف ليلة وليلة، على النحو الذي بتنا نألفه اليوم في السينما الأمريكيّة خاصّة حين تنطلق الشخصيّات العربيّة في الأفلام بثيابها المتهدّلة ورطانتها المبهمة لتثير مزيجاً من الضحك والاشمئزاز.

غير بو وظّف ألف ليلة وليلة الكثيرون من الأمريكيين والأوروبيين، مثل الفرنسي تيوفيل غوتييه والأمريكي مارك توين والإنجليزي جورج ميريديث، وكلّهم من كتاب النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي كل الحالات يبرز الجانب الإكزوتيكي أو الغرائبي كما ذكرت، غير أنّ الملاحظ هو استمرار التداخل الذي وجدناه عند بو في مزجه النصّ القرآني بالنصّ القصصي الخيالي، وعند آخرين غيره، خاصّة في القرن العشرين، أي التداخل بين الجانب الغرائبي والجانب

الأكثر جدّيّة والمتّصل بالدين أو حتى السياسة. في القرن العشرين يتمثّل هذا التداخل عند الروائي الأمريكي جون بارث الذي يمكن اعتباره من أكثر الكتّاب الغربيين اهتماماً بـ **ألف ليلة وليلة**. فقد أصدر هذا الكاتب عدداً من الأعمال التي تحضر إليها تلك القصص الشرقيّة على نحو بارز. من آخر وربما أهمّ تلك الأعمال رواية صدرت عام 1991 بعنوان غريب في لغته الأصليّة وفي التعريب سيبدو أكثر غرابة. العنوان هو الرحلة الأخيرة لشخص ما البحار The Last Voyage of Somebody the Sailor، والرواية عمل مركّب جدّاً على شاكلة كثير من أدب ما يسمّى بمرحلة ما بعد الحداثة، والعنصر المسيطر هو عنصر «الواقعيّة السحريّة» التي تقترب من العالم الغرائبي في **ألف ليلة وليلة**. غير أنّ رواية بارث أكثر اتّصالاً بتلك القصص الشرقيّة من مجرّد كونها غرائبيّة السمات. فنحن هنا إزاء قصّة تقدّم نفسها كتكملة لمغامرات السندباد، أي على شاكلة قصص بو وتوين وغوتييه. ولكن هذه التكملة تتداخل مع قصّة الكاتب نفسه ليمتزج بذلك عالم **ألف ليلة** الغرائبي منه والواقعي، أي الحياة في بغداد أو البصرة، بالعالم الذي يعيشه الكاتب في أمريكا المعاصرة. ويؤدّي هذا إلى تداخل عوالم الخيال والكوميديا والجنس بعالم السياسة في أيّامنا هذه، على نحو يذكرنا إلى حدّ ما بقصّة إدغار ألن بو. فالسندباد البحري الذي يشبه شهريار عند بو يندهش من أخبار العالم الحديث، ومع أنّ القصّة مغرقة في الفنتازيا في أكثر جوانبها، فإنّ هناك ما يذكّرنا في القصّة بوجود قدر من الواقعيّة التي يمتزج فيها الجدّ بالهزل، تماماً كما عند بو، وذلك إلى الحدّ الذي يدفع لاستعمال عبارة طريفة لوصف نوع من الواقعيّة التي تصدق فيما يبدو على عالم المسلمين أكثر من غيرهم؛ تلك هي عبارة «الواقعيّة الإسلاميّة». ومن أمثلة هذه الواقعيّة الخاصّة التي تمزج الغرائبي بالواقعي أنّ ابنة الراوي، وهو أمريكي يشبه الكاتب نفسه، تصبح

صديقة لشاب من عمان يصفه الراوي بـ «الغامض». تتلو ذلك إشارة منتقاة بشكل جيّد للسلطان قابوس الذي يقول الراوي الأمريكي إنّه موّل مشروعاً بريطانيا لصناعة السفن العربيّة القديمة ينوي صاحبها الإبحار في رحلة تشبه رحلة السندباد. والنتيجة لمثل هذا المزج هو إعطاء الواقع بعداً أسطوريّاً والأسطورة بعداً واقعيّاً يبدو أنّ الكاتب قد اكتشف صعوبة إيجاده إلاّ في سياق شرقي.

من مظاهر المزج المشار إليه وصف الشاب العماني بالغموض على الرغم من كونه قد تأقلم في الوسط الاجتماعي والأكاديمي الأمريكي بدليل صداقته للفتاة من ناحية وكونه يدرس علم البحار، كما يقول الراوي. بل إنّه يوصف بالغموض بعبارة قويّة بل استثنائيّة هي (Impenetrable أي الذي لا يمكن اختراقه)، وكأنّ الكاتب هنا يستعيد موروثاً طويلاً من النظر إلى الشرق بوصفه عالماً مكتنفاً بالغموض والغرابة. فقبل الشاب العماني تمتدّ سلسلة طويلة من الأشخاص والمواقع والمواقف الموصوفه بالغموض. وما بدوي وردزوورث إلاّ واحد من أولئك. لكن قبل ذلك البدوي هناك شخصيّة الرسول عليه الصلاة والسلام، كما مرّ بنا، وشخصيّة شهريار والسندباد وتيمورلنك وشخصيّة الشاب ثعلبة في ملحمة الشاعر الرومانسي الإنجليزي ساوذي التي تحمل اسم ثعلبة عنواناً، وشخصيّة الخليفة الواثق كما صوّرها الكاتب الإنجليزي بيكفورد في حكايته فاتك (1786) التي قدّمها بوصفها «حكاية عربيّة»، بالإضافة إلى شخصيّات أخرى يصعب ذكرها جميعاً هنا. غير أنّ من الممكن التوقّف عند واحدة على الأقلّ من أحدث تلك الشخصيّات.

تلك هي شخصيّة ليو الإفريقي كما تخيّلها ورسمها الشاعر الآيرلندي وليم ييتس في العقد الأوّل من هذا القرن ثمّ ضمّها إلى قائمة من الشخصيّات الأخرى في قصائده وكتاباته. وليو هذا شخصيّة تاريخيّة

عرفت بهذا الاسم في إيطاليا حوالي منتصف القرن الخامس عشر حين أخذ صاحب الاسم وهو الحسن الوزّان الزيّاتي أو الفاسي أسيراً إلى البابا ليو العاشر الذي اشتراه ومنحه اسمه وأدخله المسيحيّة كما يقال ثم استعان به في الترجمة والتأليف ليضع بذلك قاموساً عربيّاً ـ إيطاليّاً وكتاباً في الجغرافيا هو كتاب وصف إفريقيا (1526) اشتهر به وظلّت أوروبا تعتمد عليه أمداً طويلاً بوصفه مرجعاً جغرافيّاً هامّاً. هذا الرجل تعرّف عليه ييتس من خلال كتابه الجغرافي ووجده ملائماً لبعض تصوّراته، أي تصوّرات ييتس، حول استحضار الأرواح وعلاقة الشخصيّات والحضارات بعضها ببعض. وكان ييتس ممّن يبحثون في عوالم السحر والشعوذة عن أجوبة لأسئلته الفلسفيّة حول الروح والموت وما إليها، فتصادف على ما يبدو أن وقع على هذا الشخصيّة المتفرّدة بتجربتها الثقافيّة التي تداخلت فيها ثقافتان مختلفتان يختزلهما ازدواج الاسم، ورأى في تلك التجربة ما يؤكّد بعض مرئيّاته حول العلاقة التضاديّة بين الأشخاص والحضارات، فلكل شخص شخصيّة مضادّة يكتمل بها، وفي الغالب تكون تلك الشخصيّة المضادّة تاريخيّة، مثلما هو الحال في العلاقات التضاديّة بين الحضارات، وقد وصف ييتس تلك العلاقات الحضاريّة فوضع الحضارة المسيحيّة في مقابل الحضارة الإسلاميّة، وأوروبا في مقابل آسيا. وعلى منوال هذا التضادّ المسيحي الإسلامي وجد الشاعر الآيرلندي نفسه على علاقة تضاديّة مع ليو الإفريقي، المسلم الذي عاش توتّر التضادّ داخل نفسه هو قبل أربعة قرون بين شخصيّتي المسلم والمسيحي فيه.

ولعلّ أوّل ما يلفت النظر هنا هو انسجام ييتس مع الخطاب الاستشراقي بوضعه الشرق الإسلامي في علاقة تضاديّة مع الغرب المسيحي، لينطلق من ذلك إلى إقامة التضادّ الآخر بينه شخصيّاً وبين ليو الإفريقي/ الحسن الوزّان. ومن سمات العلاقة التضاديّة عند ييتس

غموض الشخصيّة المضادّة، وهذه صفات يسبغها ليو على نفسه حين يقول إنّه «ظل» وضدّ لييتس: «ومع ذلك فإنّه لكوني ضدّك. . . فإنّني الوحيد القادر على محادثتك.» يرد هذا في رسائل تخيّل ييتس أنّه تبادلها مع روح ليو الإفريقي، وهي رسائل بقيت مخطوطة منذ كتبت عام 1909 حتى عام 1982. غير أنّ من اللافت هنا أنّ ييتس لم يدخل ليو في أعماله المعروفة وإنّما طوّر شخصيّات تشبه تلك الشخصيّة وبظروف غريبة أيضاً.

من تلك الشخصيّات شخصيّة المرأة البدويّة في قصيدة من أواخر ما كتب الشاعر عنوانها «هديّة هارون الرشيد». هنا نحن إزاء نصّ ناضج وتناول أدبي أكثر وضوحاً. والبدويّة شخصيّة إسلاميّة عربيّة مضادّة أخرى، والمضادّ لها شخصيّة منسوبة للغرب تقابل شخصيّة ييتس، هي شخصيّة العالم العبّاسي قسطا بن لوقا ذي الأصل اليوناني الذي عرف طبيباً ومترجماً في عهد المأمون. وبعيداً عن كون القصيدة متصلة مباشرة بحياة ييتس الشخصيّة، فإنّ المهمّ هو اختيار ييتس لشخصيّة عربيّة بدويّة تتّسم بالغموض. فقسطا الذي يهديه هارون الرشيد تلك الفتاة ليتزوّجها ما يلبث أن يكتشف قدراتها الغريبة وتمكّنها ممّا عرف في مطلع هذا القرن بالكتابة الأوتوماتيكيّة، وهي أقرب ما تكون للكتابة السورياليّة التي أخذت تشيع في تلك الآونة أيضاً، حيث تنهض الفتاة وهي نائمة وتبدأ تخطّ في الرمل مسائل يكتشف فيها قسطا حلولاً لكثير من مشكلاته الفلسفيّة المعقّدة. لكنّ الفتاة بالطبع لا تعلم ما فعلت، وكأنّها تحمل عقلاً لاواعياً مملوءاً بإرث ثقافي تستعيده دون أن تعرف عنه شيئاً. والواقع أنّ مثل هذا الاحتمال ليس بعيداً، لأنّ ييتس يتوقّع عودة الحضارة العربيّة الإسلاميّة إلى المسرح العالمي، لكنّه يتوقّع أن تؤدّي عودتها إلى نوع من التمازج مع الغرب ليتشكّل من ذلك تكوين حضاري جديد.

السؤال هنا هو: لماذا مثّل ييتس للعنصر الحضاري العربي بامرأة، ومثّل للغرب في المقابل برجل؟ قد نجد السبب في أنّ دراما التغيّر الحضاري التي توقّعها ييتس ستجعل الغرب أكثر تأثيراً، في مقابل ما حدث عند بدأ الحضارة الغربيّة الحديثة حيث كان العنصر الشرقي ممثّلاً بمجيء المسيحيّة هو الأكثر تأثيراً. فقسطا بن لوقا هو ممثّل الحضارة الغربيّة بذكوريّته وعقلانيّته، بينما تمثّل الحضارة العربيّة الإسلاميّة بالبدويّة بما فيها من أنوثة ولاعقلانيّة (وهذه بالطبع هي الصورة النمطيّة المترسّبة عن المرأة عموماً وليس عند ييتس وحده). في قصائد أخرى لييتس نفسه يتكرّر تمثيل العرب بالأنوثة كما في قصيدتين يتحاور فيهما النبي سليمان عليه السلام وبلقيس ملكة سبأ، فالأوّل ممثّل للغرب اليهودي المسيحي، وبلقيس تقدّم بوصفها «سيّدة عربيّة». والواقع أنّ ييتس في تمثيله هذا لا يخرج عن إطار الخطاب الاستشراقي. فقد سبق لغيره أن تصوّر الشرق أنثويّاً بما تحمله الأنوثة في الثقافة السائدة من سلبيّة واستسلام. من أولئك الشاعر الإنجليزي شيللي والكاتب الأمريكي إميرسون والفرنسي فلوبير، الذي يربط في عدد من أعماله الروائيّة، كما يلاحظ إدوارد سعيد، ما بين الشرق والجنس (الاستشراق، ص 188). وقد مرّت بنا قبل قليل رواية الأمريكي جون بارث وهي مثقلة بالممارسات الجنسيّة على نحو ربما فاق ما في ألف ليلة وليلة، بل هي مختلفة حتماً عمّا في الحكايات الشرقيّة من حيث إنّ رواية بارث تطرح الجنس بوصفه ممارسة عبر ثقافيّة إن جاز التعبير حيث بطلا العمليّة هما الراوي الأمريكي وابنة السندباد البحري، بما يتضمّنه ذلك من مدلولات لا تكاد تخرج تماماً عمّا نجده في أعمال الكتاب الغربيين السابقين.

ولعلّ من الضروري عند هذه المرحلة من النقاش أن أكرّر بأنّني لا أتحدّث عن تاريخ من العداء أو الكراهية ضدّ المسلمين. فعلى الرغم

من وجود هذه المشاعر عند البعض، أو كمحرّك للكثير من التصوّرات السلبيّة، إلاّ أنّ المسألة تتجاوز المواقف الشخصيّة، تتجاوز الكراهية مثلما تتجاوز المحبّة، وقد يدهش البعض. فليس في ما كتبه غوته أو وردزورث أو ييتس أو حتى بارث في تصوّري ما يحمل على القول بالكراهيّة، بل هي على العكس كتابات تميل إلى التعاطف الذي يصعد في حالات، كما عند غوته وييتس بشكل خاصّ، إلى درجات عليا من المودّة والإعجاب. وفي موقف الكتاب إزاء ألف ليلة وليلة منذ العصر الرومانسي ما يحمل الكثير من الإعجاب بذلك العمل الذي قرأه الجميع وتأثّر به الكثيرون ووصفه ييتس بأنّه من أعظم ستّة كتب في العالم.

المسألة ليست مسألة كراهية أو حبّ، وإنّما هي مسألة انسجام مع معطيات ثقافيّة راسخة وغير محسوس بها غالباً، وإذا كانت تلك المعطيات قد انبنت في مجملها على التنافس الحادّ الذي يتضمّن العداء أحياناً فإنّ من الطبيعي أن ينعكس ذلك كلّه على النتاج الأدبي بوصفه خطاباً ثقافيّاً في نهاية المطاف. وينبغي أن نقول هنا إنّ هذه المعطيات ليست بدعاً في الثقافة أو الثقافات الغربيّة، وإنّما هي موجودة في كل مكان وبأسماء مختلفة، أو قد تكون غير محسوس بها كثيراً.

ينقلني هذا إلى موضوع يخرج من ناحية عن موضوع هذه المحاضرة ليتصل بها من ناحية أخرى. ذلك هو ما أودّ أن أسمّيه بسؤال الاستغراب الذي يقف مقابلاً لسؤال الاستشراق الذي تناولت جانباً منه هنا. ولأنّ هذا موضوع جدير بالمناقشة المستقلّة فإنّني ألمح إليه إلماحاً في معرض المقارنة بين الصورة الغربيّة للمسلمين والصورة الإسلاميّة للغربيين. وفي هذا السياق ألاحظ أنّنا لو توفّرنا على تحليل موقفنا إزاء الغرب في العصور السابقة واللاحقة لاكتشفنا الكثير من سمات خطاب سبق لي أن أسميته بالخطاب الاستغرابي حيث وجدت

شواهد منه في الشعر السعودي الحديث. ولكنّ الثقافة العربيّة القديمة مملوءة أيضاً بما يبعث على التأمّل، كما أبرز ذلك عزيز العظمة في كتاب بعنوان العرب والبرابرة: **المسلمون والحضارات الأخرى** (1991). وفي ما استعرضت من أدب أوروبا في العصور الوسطى من التصوّرات ما يستدعى المقارنة مع ما نجده من تصوّرات في ما عرف لدينا بـ «شعر الجهاد» إبان الحروب الصليبيّة، حيث تتكرّر الإشارة إلى علوج الروم، من حيث إنّ كلمة علج، التي تعني الرجل الشديد الغليظ، تستعمل للرجل من كفّار العجم، وكانت قد وردت في بعض الأحاديث ولكنّها شاعت فيما بعد، وما تحمله من تصوّر للعدوّ يذكّر بتصوّر الأوروبيين للمسلمين في الفترات الأولى على النحو الذي مرّ بنا في الإشارة إلى من سمّوا عندئذ بـ «السراسين»، بوصفهم عمالقة (وهم الذين يمثّلون دور الأشرار في أوائل الأعمال الأدبيّة التي ظهرت في إنجلترا، مثلاً، في القرن الثالث عشر الميلادي).

السؤال الذي أودّ طرحه هنا هو: إلى أيّ حدّ سعى أو يسعى المثقّفون العرب للتعرّف على صورة الآخر في ثقافتنا؟ إلى أيّ حدّ نحن على استعداد لمواجهة تحيّزاتنا نحن في مقابل تحيّزات الغرب؟ في تصوّري أنّ هذا سؤال معرفي لا يقلّ أهميّة عن سعينا للتعرّف على واقع ومكوّنات صورتنا لدى الآخر. بل إنّ من الممكن القول إنّ من أهمّ مبرّرات طرح موضوع الاستشراق هو أنّه يحفّز للبحث في الموضوع المقابل له، وهو موضوع الاستغراب، فالاستشراق في الثقافة الغربيّة يقابله استغراب في ثقافتنا، استغراب أعرفه هنا على أنّه جماع التصوّرات والمواقف التي تكوّنت في الثقافة العربيّة الإسلاميّة حول الغرب منذ بدء العلاقة الإسلاميّة ـ المسيحيّة. من هنا وجدت من المناسب أن أطرح هذا السؤال في مختتم هذه الملاحظات، منطلقاً من تساؤل آخر حول الثقافة الغربيّة نفسها ولكنّه يمثّل جسراً لطرح تساؤلي المشار إليه.

إنّ السؤال حول موقف المثقّفين أو المفكّرين العرب إزاء الحضور الغربي في الثقافة العربيّة الإسلاميّة يستدعي في المقابل سؤالاً حول موقف المثقّفين أو المفكّرين الغربيين إزاء ما استعرضته هنا من حضور شرقي في الآداب الغربيّة. ترى كيف تعامل النقّاد الغربيّون مع الخطاب الاستشراقي في الآداب الغربيّة؟ لقد سبق لي أن طرحت هذا السؤال وتحدّثت حوله قبل أسابيع في مكان آخر(81). وأودّ هنا فقط أن أستعيد بعض ما توصّلت إليه هناك لكونه متّصلاً عضويّاً بموضوع حديثي الليلة. فقد تبيّن لي من متابعة بحثيّة لما أنتج خلال النصف قرن الأخير من كتابات نقديّة حول الأدب الرومانسي مثلاً أنّ ثمّة تجاهلاً بينا للاهتمام الرومانسي بالشرق العربي الإسلامي بوجه خاصّ رغم كثافة ذلك الاهتمام. وقد تعزّزت معرفتي بذلك التجاهل حين تبيّنت أنّه ليس مقصوراً على الموروث الاستشراقي في الأدب الرومانسي، أنّ ذلك التجاهل يمتدّ ليشمل عصوراً أخرى كان للمسلمين فيها حضور بارز في الثقافات الغربيّة. وقد ألفت مؤخّراً بعض الدراسات التي تبرز ذلك التجاهل وتحاول ردم فجواته، منها دراسة للأستاذة دوروثي ميتليتزكي حول الموروث العربي في الأدب الإنجليزي الوسيط، وأخرى لباحثة تناولت الحضور الثقافي العربي في أدب أوروبا الوسيط ككل، بالإضافة إلى الكتاب الذي نشرت ترجمته مؤخّراً في سلسلة دار المعرفة بالكويت حول غوته والعالم العربي والذي اتضح منه أنّ العلاقة الوثيقة التي ربطت غوته بالثقافة العربيّة الإسلاميّة ليست محلّ اهتمام كبير في ألمانيا المعاصرة، وليس أدلّ على ذلك من أنّ كتاباً حول غوته والأدب العالمي قد خلا من أيّة إشارة إلى صاحب الديوان الشرقي للكاتب الغربي.

---

(81) الإشارة هنا إلى محاضرة «النقّاد المستشرقون» التي ألقيت في نادي جدّة الأدبي الثقافي في العام نفسه، أي 1996، والمنشورة هنا.

أمّا السؤال حول الأسباب الكامنة وراء ذلك التجاهل فيقود إلى عدّة احتمالات منها أن يكون صادراً عن موقف ضدّي إزاء الثقافة العربيّة الإسلاميّة وما يتصل بها، أو في أحسن الأحوال عن الإحساس بغرابة ذلك الاهتمام وعدم الاستعداد لبذل الجهد المطلوب لفهم ذلك الإرث، بمعنى أنّه موقف يصدر عن فوقيّة حضاريّة لا ترى في ذلك الاهتمام إلاّ تعلّقاً بثقافة هامشيّة في نهاية المطاف، ولا ترى نتيجة لذلك الإحساس بالتفوّق حاجة إلى تأمل الذات الغربيّة في مرآة تصوّراتها للآخر. الغرب، بتعبير آخر مكتّف بذاته عند أولئك النقّاد وليس بحاجة لتأمّلها عند أحد.

فهل نحن في العالم العربي في موقع مشابه؟ أو هل ينبغي أن نكون في موقع مشابه؟ أظنّ أنّ الجواب سيكون بالنفي في كلتا الحالتين. فنحن أو لا بحاجة إلى معرفة أنفسنا، وثانياً بحاجة إلى معرفة الآخر. والذي يحدث كثيراً هو أنّ هاتين المعرفتين تتصلان بعضهما ببعض على نحو يجعل إحداهما تفضي إلى الأخرى وتغنيها أو تفقرها. ومن منافذ معرفة الذات معرفة التصوّرات التي ترسّبت في تلك الذات حول الشعوب والثقافات الأخرى، أي على النحو الذي تأمّلناه في عجالة الملاحظات السابقة. وما آمله هو أنّ تلك الملاحظات لم تلفت النظر إلى أهميّة البحث في التصوّرات الغربيّة للمسلمين فحسب، وإنّما أيضاً إلى أهمّيّة البحث في تصوّرات المسلمين للغرب.

- 2 -

الآخر في النقد الغربي الحديث[82]

قد يندهش البعض حين يقال لهم إنّ للشرق العربي الإسلامي حضوراً مميّزاً في الأعمال الأدبيّة لأحد الكتّاب الغربيين الكبار، وقد يدهشون أكثر لو قيل لهم إنّ ذلك الحضور ممتدّ على مساحات شاسعة من عصر أدبي بأكمله. لكن حقيقة الأمر هي، كما اتّضح في التحليل السابق، أنّ لذلك الشرق بأناسه وثقافته حضوراً ممتدّاً ليس على مساحة أعمال كاتب واحد أو حتى عصر واحد فحسب، وإنّما على امتداد الأدب أو الآداب الغربيّة منذ بدايات العلاقة التاريخيّة بين أوروبا والعالم العربي الإسلامي في مطلع العصور الوسطى الأوروبيّة.

لعلّ من نافلة القول أن يتخذ ذلك الحضور أشكالاً متباينة على مرّ العصور منذ الحكايات الرومانسيّة في أوروبا في القرن الثالث عشر وأعمال الإيطالي بوكاشيو والإنجليزي تشوسر في القرن الرابع عشر حتى أعمال جون بارث الأمريكي في التسعينيات من هذا القرن عبر توظيفاته المكثّفة لـ ألف ليلة وليلة في أعماله القصصيّة الكثيرة. ذلك الحضور سواء كان في أعمال مترجمة كـ ألف ليلة وليلة أو مؤثّرات شعريّة كما حدث مع التروبادور أو على شكل تصوّرات وموتيفات

---

(82) محاضرة ألقيت في النادي الأدبي بجدة في 31/ 12/ 1995.

وأبنية سرديّة وتصويريّة خدمته جمعاً ودراسة أعمال علميّة ونقديّة كثيرة لكتّاب غربيين وعرب اشتهر بعضها ولم يشتهر البعض الآخر. ومن الدراسات التي لم تشتهر دراستان لباحثتين أمريكيتين هما دوروثي ميتليتزكي وماريّا مينوكال، أرخت الأولى تأريخاً رائعاً للحضور العربي الإسلامي في إنجلترا أثناء العصور الوسطى، وسجّلت الثانيّة دفاعاً نقديّاً مميّزاً عن التأثير العربي الإسلامي أيضاً في التاريخ الأوروبي في العصور الوسطى بشكل عام. لكن هاتين الدراستين وغيرهما كثير تظلّ أصواتاً خافتة حين يأتي الحديث عن الأصوات البحثيّة والنقديّة المؤثّرة في صياغة التاريخ الأدبي الأوروبي وأهمّ أعماله وكتابه. فالباحثون والنقّاد المتمركزون في وسط الساحات الأدبيّة الغربيّة خاصّة في إنجلترا والولايات المتحدة ليسوا مشغولين بذلك الحضور إن كثيراً أو قليلا، ممّا ألقى بمهمّة التأريخ للحضور المشار إليه على أكتاف باحثين في، أقسام أكاديميّة مهمّشة كأقسام الدراسات الشرقيّة، أو طلاّب دراسات عليا لا تلقى أبحاثهم اهتماماً يذكر.

فيما يلي أتناول جانباً من ذلك التهميش الخطابي في النقد الأنغلو أمريكي، مركزاً على عصر واحد من عصور الأدب كما تناوله بعض أشهر النقّاد في إنجلترا وأمريكا. أقصد العصر الرومانسي في إنجلترا بوجه خاصّ. لكنّني أخرج عن ذلك قليلاً لتأمّل بعض امتدادات ذلك التهميش الخطابي في فترات ومجالات أخرى، وهدفي من ذلك إبراز وجه آخر من وجوه التحيّز في النقد الغربي وانسجامه مع سياقه واختلافه الثقافي الخاصّ بعيداً عن العالميّة التي مازلنا نسبغها عليه في تلهّفنا لاستهلاك كل ما يلقي به في ساحتنا. لا أقصد إلى التقليل من شأن المثاقفة النقديّة التي نحن بحاجة إليها بل التي أفدت منها شخصيّاً، وإنّما إلى تكثيف الوعي بمشكلات النقد الغربي نفسه وتجريده من البراءة التي قد يبدو بها أحياناً والتي طالما أدّت إلى نوع ساذج من أنواع

المثاقفة غير المؤشكلة باختلافات الثقافة وتنوّع السياقات. المثاقفة التي نحتاجها هي تلك التي تصدر عن وعي بأنّ النقد منتج إنساني بعيد عن الحياديّة وغارق حتى الأذن في تحيّزاته الخاصّة، لا في الغرب وحده بالطبع وإنّما في الشرق وفي كل مكان. والواقع أنّ في النقد بل الفكر ما يعيننا على ذلك سواء في تحليلات فوكو أو تقويضيّة ديريدا أو في التوجّهات النقديّة المعاصر كالنقد التاريخاني وما بعد الكولونيالي المنتشر حالياً.

لقد اتسمت الحركة الأدبيّة المعروفة بالحركة الرومانسيّة في أوروبا باهتمام واضح بالشرق العربي الإسلامي ربما فاق ما سبقها، بل وحتى ما تلاها، من حركات وفترات أدبيّة. وسواء كانت تلك الحركة في ألمانيا أو في إنجلترا أو فرنسا فإنّ قاسماً مشتركاً من ذلك الاهتمام، في الشعر خاصّة، جاء وكأنّه من خصائص التوجّه الرومانسي. بل إنّ من الشعراء الإنجليز من بنى مجده الشعري في عصره عبر نوع من المثاقفة مع الشرق سواء اتخذ ذلك هيئة التبنّي لأشكال أدبيّة كالحكاية الشرقيّة، كما عند بايرون وتوم مور أو المواقف الآيديولوجيّة كما هو الحال عند ساوذي وشللي. ويصدق الكثير من ذلك على العديد من الشعراء الأوروبيين الآخرين كلامارتين وهوجو في فرنسا وهولدرلين ونرفال في ألمانيا. كانت الكتابة عن الشرق من شروط ما نسمّيه الآن بالخطاب الإبداعي السائد آنذاك، كانت مفتاحاً بارزاً للمعاصرة والشهرة وطريقا بيّناً للتوصيل. وقد وصل الأمر بكثافة ذلك النتاج الإبداعي فيما يتصل بالشرق عموماً أن وصفه المستشرق الفرنسي ريمون شفاب بـ «النهضة الشرقيّة»، كمقابل للنهضة الأوروبيّة المعروفة التي تلت العصور الوسطى. والواقع أنّ الأصوات الأولى التي أشاعت الثقافة الشرقيّة في أوروبا، وإنجلترا خاصّة، من أمثال المستشرق الإنجليزي السير وليم جونز، قد قدّموا الشرق على أنّه بالفعل بديل أو موازٍ لليونان والرومان.

غير أنّ اللافت هو أنّ التراث الضخم المتولّد عن تلك النهضة لم يؤدّ إلى اهتمام نقدي واسع ومواز، خاصّة في العصر الحديث الذي ازدهر فيه الاهتمام بالأدب الرومانسي في بريطانيا والولايات المتحدة. فالنقّاد الذين ظهروا في الخمسينيّات ثم في الستينيّات من القرن العشرين ومايزالون مؤثّرين في النقد الأنجلو أمريكي بوصفهم نقّاداً للرومانسيّة ومناصرين لها في وجه التيّار الشكلاني الذي قاده إليوت منذ الثلاثينيّات وحتى الخمسينيّات، نأوا بوضوح عن الحضور الشرقي في أدب الرومانسيين. فمن يقرأ النقد الذي أنتجه ماير أبرامز وهارولد بلوم وجيفري هارتمان وغيرهم من النقّاد الأمريكيين خاصّة يشعر بغياب واضح للأعمال التي استلهمت الشرق في الأدب الرومانسي، وهو غياب يستثير السؤال عن وجود موقف أيديولوجي ما إزاء ذلك الاستلهام أو الحضور، كما أنّه موقف سيشير في حالة اتضاحه إلى أنّنا إزاء خطاب نقدي انتقائي يتعامل مع الموروث الرومانسي من منطلقات ثقافيّة مختلفة تمتزج فيها الفوقيّة بالتخوّف من الآخر.

هذا الوضع يزداد تعقيداً حين يتضح لنا أنّ الموروث الرومانسي المشار إليه يصدر هو الآخر عن موقف إزاء الشرق يتجاوز في أحيان كثيرة حياديّة وبراءة ما يعرف بالاستلهام ليتحوّل إلى خطاب أدبي أيديولوجي يعاد فيه تشكيل الشرق العربي الإسلامي من منظور غربي وتطرح فيه تصوّرات استراتيجيّة على مستوى العلائق العبر ثقافيّة. وبتعبير آخر سنكون في حالة كتلك إزاء وضع مركّب ينبني فيه خطاب نقدي على آخر أدبي مع تمحور كلا الخطابين حول موضوع واحد هو الشرق. فكيف يا ترى يتماس الخطابان؟ بل كيف نشئا في الأساس؟ وقبل ذلك ما هي سماتهما اتفاقاً كان ذلك أم اختلافاً؟

لن يتّسع المجال هنا للإجابة على كل هذه الأسئلة، وحسبي أنّ ألتزم بعنوان هذه المحاضرة، أو حتى ببعض منه لأنّه واسع بحدّ ذاته.

وما أرجوه على أيّة حال هو أن أوفّق إلى إضاءة جوانب الموضوع المختلفة حتى وإن لم أتمكّن من الدخول في تضاعيفها الكثيرة. المدخل إلى ذلك كلّه هو موضوع الاستشراق الذي ذكرته في العنوان، الاستشراق كخطاب ثقافي أدبي نقدي في الوقت نفسه. ونحن من هذا المدخل نتأمّل مفهومين مفصليين لهذه القراءة هما الاستشراق نفسه، والخطاب. ولكن لأنّ الكثير قد قيل ويقال عن هذين المفهومين فسأكتفي بتناولهما في معرض ملاحظاتي على علاقتهما بالنقد الأنجلو أمريكي وكيفيّة تعامله مع الحضور الشرقي في الأدب الرومانسي.

إشارتي إلى ذلك الحضور الشرقي بوصفه خطاباً تنطلق من أطروحتي للدكتوراه التي تناولت فيها ما أسميته ـ تأسيساً على ميشيل فوكو وإدوارد سعيد ـ «الاستشراق في الأدب الأنجلو أمريكي في القرن التاسع عشر: نشوؤه واستمراره». وقد تمحورت تلك الأطروحه حول الكيفيّة التي تناول بها الكتّاب الغربيّون الشرق العربي الإسلامي منذ العصور الوسطى بوصفها تشكّل خطاباً ثقافيّاً متحيّزاً لغربيّته من ناحية ومحرّكاً باستراتيجيّات تبرز سعي الكتّاب الغربيين للتعامل مع الشرق على نحو يحفظ الهويّة الغربيّة ويعلي من شأنها، على ما يتضمّنه مفهوم الهويّة من عناصر تتفاوت بتفاوت المكوّنات واختلاف الأماكن والعصور داخل أوروبا نفسها. والأدب الرومانسي الذي ركّزت عليه حينها لم يأت بدعاً في ذلك رغم المساحة الأوسع من التسامح التي اتسم بها تناول بعض الرومانسيين للشرق، بل رغم كثير من الإعجاب الذي وصل عند كتّاب كبايرون وغوته ولامارتين إلى حدّ الولع. فالمسألة لم تكن مسألة عداء للآخر، علماً بكثرة مظاهر ذلك العداء، وإنّما كانت بالدرجة الأولى نوعاً من الانسجام مع ما أسماه فوكو بـ «شفرات الثقافة» التي تشغل حيّزاً كبيراً من مكوّنات رؤية الفرد للأشياء وبالتالي هيمنة تلك الثقافة عليه. ومن هذا المنطلق ظلّ الكتّاب ـ حتى

في حالة الإعجاب بالشرق ـ يصدرون في أكثر الحالات أساسيّة وحياديّة كما كان يصدر الكاتب والمفكّر الأمريكي إيميرسون حين قال معبّراً عن قناعته بـ «أنّنا نقرأ الشرقيين لكنّنا نظلّ غربيين». ووصلت الحالة في أسوأ مظاهرها أثناء العصر الرومانسي إلى نوع من الفوقيّة في التعامل مع الموروث الشرقي، كما نجد لدى الشاعر الإنجليزي ساوذي حين تبنّى في ملحمته الشرقيّة، أو بالأحرى الاستشراقيّة، ثعلبة (1801) نوعاً من الوصاية على ذلك الموروث يمكنه من تناوله تناولاً أكثر تطوّراً أو تحضّراً. أو كما نجد لدى الكاتب الإنجليزي الآخر توم مور الذي صوّر الملائكة في أحد أعماله تصويراً سلبيّاً وحين هوجم بدعوى الكفر غير الملائكة إلى ملائكة مسلمين. وقد استمرّ الموقف المشار إليه عبر القرن التاسع عشر حتى في عمل شهير كترجمة فيتزجيرالد لـ رباعيات الخيام حين ذكر في إحدى رسائله أنّه كان يغيّر النصّ لتحسينه لأنّ الفرس يفتقرون إلى الذوق الإنجليزي المتحضّر.

في بدء دراستي للخطاب الاستشراقي المشار إليها لاحظت منذ البدء غياب أو شبه غياب الأعمال التي كنت أنوي دراستها عن الدراسات الرئيسة للأدب الرومانسي. فلكي أقرأ عن ذلك الحضور كان عليّ أن أذهب لا إلى أعمال أبرامز وبلوم وملر من أساطين الدراسات الرومانسيّة، وإنّما إلى أعمال دارسين أقلّ شهرة وحضوراً بكثير، وأكثرهم إمّا مستشرقين أو ذوي صلة بالدراسات الاستشرقيّة، أو طلاّب دراسات عليا وأغلبهم من العرب اهتمّوا قبلي بالموضوع وتناولوا جانباً من جوانبه وكتبوا رسائل جاء الغبار ليكسوها بعيداً عن التأثير النقدي أو الحضور التعليمي. وكنت قبل الأطروحة قد وجدت في الموضوع مادّة بكراً أستمدّ منها الورقة تلو الأخرى نتيجة لعدم معرفة الأساتذة وغيري من الطلاب بالموضوع أو غيابه بالأحرى عن قراءاتهم وتعليمهم. ولم يخطر لي أنّ ذلك الغياب جزء من الخطاب الذي جئت لأدرسه في

الأدب الرومانسي نفسه إلاّ في فترة متأخّرة يمكن اعتبار هذه الملاحظات أوّل نتائجها.

لقد انحكم التناول الرومانسي للشرق بمؤطّرات محدّدة تبرّر وصفه بالخطاب بالمعنى الفوكوي للمصطلح، أي بما هو أسلوب لتصوّر الشرق والتحدّث عنه (والشرق هنا هو الإسلام والعرب وما يتصل بهما من سمات جغرافيّة وثقافيّة وغيرها) من خلال رؤية مهيمنة تحدّد ما يرى وكيف يرى وماذا يقال عنه. لكن وجود ذلك الخطاب الاستشراقي لا ينبغي أن يحجب تمايزات التناول واختلافه بل وسعي بعضه للخروج على أطره واستراتيجيّاته. ولعلّنا نقترب من الدقّة أكثر إن نحن تحدّثنا عن خطاب غير مستحكم تماماً، خطاب شديد الهيمنة ولكنّه لم يستطع الحيلولة دون محاولات الخروج عليه.

على المستوى النقدي يمكن أن نقول الشيء نفسه كما تبيّن لي من تأمّل الموقف الذي تبنّاه ذلك العدد من النقّاد الأمريكيين الذين أشرت إليهم قبل قليل، ومهّدت له قبلهم إرهاصات فكريّة ذات صلة قويّة بالاستشراق الأكاديمي المؤسّسي المعروف. ولو أردنا أن نرسم صورة سريعة لتلك الإرهاصات في التراث الإنجليزي الأمريكي أو الأنجلو أمريكي كمدخل آخر للموضوع لعدنا إلى كتّاب ككارلايل وإميريسون وماثيو آرنولد، كارلايل في تناوله لشخصيّة الرسول عليه الصلاة والسلام كنموذج للبطولة يمكن من خلاله نقد الأديان دون حساسيات ثقافيّة محليّة، وإميريسون في موقفه إزاء الشعر الفارسي الذي يصفه رغم إعجابه به بـ «الأنثوي» في مقابل «رجولة» الشعر الغربي. أمّا آرنولد فله أهمّيّة خاصّة لكونه أكبر النقّاد في التراث الأدبي الأنجلو أمريكي بعد كوليرج، وموقفه إزاء الشرق لافت في السياق الذي أتحدّث عنه. فالذي يهمّ آرنولد هو ترسيخ تصوّر تاريخي للتراث الآوروبي الأدبي منه خاصّة يقف على رأسه التراث اليوناني الروماني

بدلاً من التراث الآخر المطروح أيضاً وهو التراث الديني القادم من التوراة. يرفض آرنولد فكرة الانحدار من ثقافات «شرقيّة» متخلّفة تقبل بتعدّد الزوجات، ويرى أنّ أوروبا المعاصرة بمنجزاتها «التنويريّة» تتصل باليونان والرومان مباشرة، مؤكّداً بالطبع ما تبنّاه كثير من المستشرقين من كون المسلمين حلقة أساسيّة في سلسلة الحضارة.

استمرّت فكرة التراث الأوروبي المستقلّ والاستثنائي عند ت.س. إليوت على الرّغم من أنّه لم يتعرّض للشرق في تنظيره الشهير لمعالم ذلك التراث وكيفيّة استمراره. ويبدو أنّ مرحلة إليوت كانت مرحلة مفصليّة في تطوّر ما أسميته بالخطاب الاستشراقي، مرحلة بدأ فيها الشرق بالتواري عن التنظير النقدي استناداً فيما يبدو إلى قناعة أخذت تسود لدى الكثير من مؤرّخي الأدب ونقّاده في الغرب بأنّه لا علاقة لثقافتهم بالشرق العربي الإسلامي على المستوى الحضاري إلاّ في جوانب هامشيّة يمكن تجاهلها بسهولة. جاء ذلك في سياق نظرة لا ترى أهميّة حضاريّة تذكر لما تلى حضارة اليونان والرومان ولا لما سبقهم فيما يتصل بالحضارة الغربيّة الحديثة. بل وصل الأمر إلى حدّ القناعة بأنّ الجوانب السيّئة في الثقافة الغربيّة هي من نتائج الاحتكاك مع مؤثّرات شرقيّة غريبة و«متخلّفة» كالثقافات الشرقيّة، كما نجد لدى الناقد الأمريكي بول إلمر مور في الثلث الأوّل من هذا القرن.

في عام 1913 أصدر مور، الذي ينتمي لاتجاه محافظ عرف بالأنسانويّة الجديدة، كتاباً بعنوان جنوح الرومانسية سار فيه على خطّ مشابه لما عند آرنولد قبله، حين هاجم الأدب الرومانسي بوصفه «مرضاً» جاء من عدوى شرقيّة. لقد جاءت الرومانسيّة، كما يقول مور، من «الأفلاطونيّة المحدثة [المولودة في الإسكندريّة] التي لم تكن سوى تحويل. . . نوع من التبديل على الأقلّ لصوفيّة أفلاطون العقلانيّة إلى نوع هجين من العاطفيّة الصوفيّة.» هذه العاطفيّة الصوفيّة المفارقة

للعقل والمتّسمة بتقديس الواسع والغامض هي، كما يقول مور، من سمات العقل الشرقي في مقابل العقل الغربي الذي تمثّله اليونان والذي يأنف من اللاامتناهي.

ليس نقد مور متّصلاً بالحضور الشرقي الإسلامي في الشعر الرومانسي، بقدر ما هو متصل بالرومانسيّة كنوع من النزوع الباطني اللاعقلاني. غير أنّ ثمّة استبعاداً مشابهاً هنا وهناك لكل ما يخرج عن الصورة المرغوب ترسيخها لغرب يقطر نقاءاً كلاسيكيّاً، غرب على هيئة أفروديت إذ تخرج من الماء، بكلاسيكيّة منتقاة هي الأخرى وعلى أسس مستمدّة من عقلانيّة القرن الثامن عشر التنويريّة في تقديسها للعقل. وليس الاستبعاد الذي يطالعنا في أعمال النقّاد المتأخّرين الذين جاءوا للإعلاء من شأن الأدب الرومانسي بمختلف جدّاً عمّا نجده لدى مور ومن قبله آرنولد. هنا يبتعد الشرق تماماً عن الخطاب السجالي والعدائي السابق، ليصمت في كواليس الإلغاء والتجاهل التام أو شبه التام. الأعمال التي توظّف الشرق تتوارى لصالح تلك التي تستمدّ هويّتها من مهاد كلاسيكي أو أوروبي محلّي.

من أوضح الأمثلة على التجاهل المشار إليه الكتاب الذي أصدره الناقد الأمريكي ماير أبرامز في أوائل السبعينيّات بعنوان **تطبيع ما وراء الطبيعة** الذي رسم التاريخ الفكري والأدبي للرومانسيّة مستثنياً كل الأعمال التي لها مساس بالشرق العربي الإسلامي، بل ومستثنياً شاعراً من أبرز الذين تناولوا الشرق وهو اللورد بايرن لأسباب تتصل، كما ذكر أبرامز، بتبنّيه لخطّ ساخر إزاء الرومانسيّة الإنجليزيّة. وحين تحدّث أبرامز عن غوته استثنى اهتماماته الشرقيّة المتمثّلة بديوانه **الديوان الشرقي للكاتب الغربي**. الأمر الذي يرجّح أنّ الناقد الأمريكي بنى استثناءه لبايرن على ذلك السبب فعلاً، أي لكثافة الحضور الشرقي في أعمال ذلك الشاعر الرومانسي.

إنّ ما يرجّح أنّ أبرامز واقع ضمن أيديولوجيّة استشراقيّة ـ أي متبنٍّ لشروط الخطاب الاستشراقي الصادر عن قناعة بتفوّق الغرب على ما عداه خاصّة الشرق العربي الإسلامي ـ هو أنّه في دراسة سابقة كانت أطروحته للدكتوراه وبالتالي عمله العلمي الأكاديمي الأكثر التزاماً بمقتضيات الدقّة والإحاطة، قد أبرز دور الاستشراق الإنجليزي في تطوير النقد في الموروث الأنجلو أمريكي. الدراسة هي كتابه ربما الأشهر المرآة والمصباح ـ (1953)، الذي رصد تطوّر النقد الرومانسي منذ بداياته. فالذي تؤكّده تلك الدراسة هو وعي أبرامز بالحضور الشرقي في الأدب الرومانسي وأهميّة ذلك الحضور. غير أنّ الناقد الأمريكي لم يشأ تناول شيء من ذلك لا في كتابه التالي تطبيع ما وراء الطبيعة ولا في أيّ من كتبه أو مقالاته الشديدة التأثير فيما بعد.

وما يصدق على أبرامز يصدق أيضاً، وإن بشكل مختلف، على أعمال أشهر تلاميذه وأكثرهم تأثيراً، هارولد بلوم. الاختلاف هو أنّ بلوم في دراساته المتجاوزة دراسات أستاذه عدداً وربما تأثيراً لا يخفي موقفه السجالي العدائي إزاء الأعمال المتصلة بالشرق. ففي أوّل كتبه، وهو دراسة للشاعر الرومانسي شيللي، يعلّق بلوم على قصيدة شيللي المبكرة والمطوّلة «ثورة الإسلام» قائلا إنّه لا يحبّها. وفي مقارنة لتلك القصيدة بأخرى من أوائل أعمال الشاعر أيضاً ولكنّها سبقتها في النشر وعنوانها «ألاستر» يلاحظ بلوم أنّ «ثورة الإسلام» وقعت في ضعف القصيدة السابقة نفسها حين مزجت الرمز الأليجوري بشعريّة الأسطورة. هذا التبرير الفنّي لضعف القصيدتين كان يمكن أن يؤدّي إلى استثنائهما من دراسات بلوم التالية، لكنّ الملاحظ هو أنّ الناقد في كتابه التالي والأكثر شهرة الرفاق الرؤيون (1971) احتفظ بـ «ألاستر» فقط. أمّا التبرير المنهجي الذي يورده في مفتتح كتابه عن شيللي من أنّه يفضّل الأعمال التي تنحو منحى أسطوريّاً شعريّاً على تلك التي تتخذ

موقفاً ضدّ المسيحيّة (وقصيدة «ثورة الإسلام» من هذا النوع)، فهو تبرير ضعيف لأنّ معظم شعر شيللي يندرج في سياق الخطاب الديني المضادّ ومن ذلك قصيدته الرئيسة «بروميثيوس طليقاً».

ثمّة مبرّر آخر إذاً لاستثناء «ثورة الإسلام» غير المبرّر النقدي المحض.

هنا ينبغي أن نتذكّر أنّ القصيدة موضوع حديثنا أي «ثورة الإسلام» تهتم بالإسلام فقط من حيث هو مجاز لتناول ثورة أخرى هي الثورة الفرنسيّة، والإسلام (الذي يقصد به شيللي المسلمين) مجرّد رمز الليجوري لأوروبا. والقصيدة ككل مبنيّة على استكشاف الشاعر لما تبقّى من رغبة ثوريّة في أوروبا بعد الثورة الفرنسيّة وذلك حين يأتي فتى وفتاة يقودان الجموع للثورة ضدّ الطغيان فتنتهي المحاولة إلى قتل البطلين وفشل الثورة. ولعلّ من الواضح أنّ التناول جزء من خطاب يوظّف الإسلام لمصلحته السياسيّة الآنيّة تفادياً لتبعات المواجهة المباشرة للموضوع. وكان يمكن أن يكون ذلك، بالإضافة إلى ضعف القصيدة الفنّي، مبرّراً كافياً لاستثنائها من تناول ناقد كبلوم. لكنّ الناقد الأمريكي يتناول كما أوضح هو قصيدة مبكرة أخرى تحمل الضعف الفنّي نفسه، وفي ذلك دلالة ضمنيّة على عدم ارتياح بلوم لمقاربة الشاعر الرومانسي لموضوع غريب على السياق الثقافي الغربي السائد أو الذي يراد له أن يسود.

غير أنّ القصيدة الأخرى التي يفضّلها والتي أصبحت بالفعل القصيدة الأولى بين ما يختار عادة لدراسة شيللي، تلك القصيدة، وهي قصيدة «ألاستر»، لم تسلم من انتقائيّة بلوم الخطابيّة. فهو يمرّ مروراً عابراً بعنصر بارز يتمثّل في فتاة عربيّة يراها البطل في طريقه إلى رؤياه الرومانسيّة وبحثه عن المثل الأعلى. ولو أنّ بلوم منح تلك الفتاة حقّها

من الاهتمام ضمن التشكيل البنائي والرمزي للقصيدة لوجد نفسه مشتبكاً مع اتجاه آخر في دراسة الشعر الرومانسي، اتجاه لم يتردّد في إبراز الصلة بين الإشارات والتوظيفات الشرقيّة في الأدب الرومانسي من أبرز ممثّليه ناقد أمريكي آخر هو كارلوس بيكر، الذي ربط بين الشخوص الشرقيّة أو شبه الشرقيّة عند شيللي بكتّاب آخرين ليسوا محلّ اهتمام في الدراسات الرومانسيّة التي ينتمي إليها بلوم وأبرامز. من أولئك بيكوك وساوذي اللذان كتبا أعمالاً سرديّة مطوّلة تداخل الموروث الشرقي من زوايا متعدّدة جاء شيللي كما جاء غيره من الرومانسيين الأصغر سنّاً ليتداخلوا بها أيضاً من زواياهم الخاصّة ولكن ضمن غطاء واحد هو الاهتمام بالشرق العربي الإسلامي.

القصيدة السرديّة أو الملحميّة التي كتبها ساوذي بعنوان ثعلبه تمثّل أكثر النصوص طموحاً في الخطاب الاستشراقي الرومانسي. فهي مطوّلة تستدعي ألف ليلة وليلة بالإضافة إلى بعض الموروث الأدبي الأوروبي في تناول الشرق مثل رواية وليم بيكفورد فاثك المبنيّة على سيرة الخليفة العبّاسي الواثق بالله. في مطوّلته السرديّة يتناول ساوذي كفاح شاب مسلم في محاربة قوى سحريّة تمثّل قوى الظلم والطغيان، ثم استشهاده في النهاية وذهابه للجنة حيث يلتقي بزوجته. وقد لاحظ كارلوس بيكر، المشار إليه قبل قليل، العلاقة بين هذه المطوّلة الشعريّة ومطوّلة شيللي «ثورة الإسلام»، ممّا يمنح ساوذي أهمّيّة خاصّة في بدايات شيللي الشعريّة، ويصرفه عن السياق الذي حرص ناقد كهارولد بلوم على تأكيده حين قال إنّ بدايات شيللي «الجادّة» انطلقت من أعمال وردزورث.

غير أنّ أهمّيّة ساوذي لا بالنسبة لشيللي فحسب وإنّما في أعماله بحدّ ذاتها هي ما جاء بعض النقّاد الأحدث سنّاً من بلوم ليؤكّدوه ضمن توجّهات نقديّة مستجدّة ومغايرة. وسنرى كيف أنّ آراء أولئك النقّاد

تبرز تحيّزات النقد المتّصل بالأدب الرومانسي من زاوية أخرى ولكنّها ترفد ما أشير إليه هنا.

جاء النقد المشار إليه من اتجاه نقدي نشأ في الثمانينيّات وما زال مستمرّاً، بل إنّ أبرامز في دليله المعروف للمصطلحات والتيّارات النقديّة قد وصفه بالنقد الأكثر هيمنة في الولايات المتحدة بعد تراجع النقد التقويضي، أو التفكيكي. الاتجاه المشار إليه هو النقد التاريخاني الجديد الذي يدعو إلى قراءة الأعمال الأدبيّة في سياقاتها التاريخيّة دونما إسقاطات معاصرة تمنح الأدب المنتج في عصر سابق دلالات أو سمات مستمدّة من عصرنا هذا. ويلتقي هذا التوجّه مع غيره من التوجّهات المسمّاة «ما بعد بنيويّة» من حيث هو يشكّك في كثير من المفاهيم التقليديّة كمفهوم المؤلّف والعمل الأدبي، ويميل بدلاً من ذلك إلى منح السياق الثقافي في العصر المدروس أهمّيّة تفوق أهمّيّة الأفراد. فالنصّ الأدبي بالنسبة لهولاء نصّ ثقافي في المقام الأوّل، نصّ امتصّ القيم السائدة من جماليّة وغيرها في عصره، وله علاقة بالمؤسّسات القائمة والنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي تحيله إلى وثيقة جماليّة بقدر ما هي تاريخيّة. ومن ممثّلي هذا الاتجاه فيما يتصل بالدراسات الرومانسيّة الإنجليزيّة ماريلين بتلر والأمريكي جيروم مكجان، وإن كان هذا الأخير قد اتبع منهجاً يعرف بالنقد الأيديولوجي يختلف في بعض تفاصيله، لكنّه يلتقي في سمات أخرى كثيرة مع التاريخانيين تبرّر إدراجه معهم في توجّههم الأكثر هيمنة على أيّة حال.

تنتقد ماريلين بتلر النقد الرومانسي لدى مدرسة ييل وكورنيل الأمريكيّة، كما يمثّلها بلوم وهارتمان وأبرامز وغيرهم، على أساس أنّه نقد همّش البعد السياسي في الأدب الرومانسي، واختار نصوصاً مهادنة سياسيّاً ليعلي من شأنها. ومن ناحية أخرى، تقول بتلر إنّ ذلك النقد قد تبنّى قيماً نقديّة جماليّة أعلت من شأن النصوص الذاتيّة الغنائيّة على

حساب النصوص الرومانسيّة التي أقامت أهمِّيَّتها الإبداعيّة على جماليات سرديّة غير غنائيّة. أمّا ماكجان فقد هاجم النقد الرومانسي التقليدي أو الذي يمثّله أبرامز، وكذلك نورثروب فراي وبلوم وغيرهم، على أساس أنّه نقد وقع في أحبولة التبنّي الكامل للقيم الرومانسيّة نفسها، أي أنّه تماهى مع الأدب موضوع دراسته ممّا جعله يعيد إنتاج القيم الإبداعيّة الرومانسيّة متناسياً أنّه ينتمي إلى عصر ذي سمات ثقافيّة وإبداعيّة مغايرة.

لم يكن الموقف إزاء الشرق في الأعمال النقديّة المشار إليها داخلاً في اهتمامات النقّاد التاريخانيين والأيديولوجيين المشار إليهم، لكنّ الأعمال التي لفتوا الانتباه إليها كأعمال مهمّشة في الخطاب النقدي المتمحور حول الأدب الرومانسي تكاد تكون هي ذاتها الأعمال التي يمثّل الشرق فيها حضوراً بارزاً بل وأساسيّاً، كمطوّلتي «ثعلبة» و«ثورة الإسلام»، وكـ «الحكايات التركيّة» للورد بايرن. الاختلاف أنّ التاريخانيين والأيديولوجيين يقيمون نقدهم على ما يرونه من تهميش للجانب السياسي والجماليّات السرديّة، بينما يبدو لي أنّ الموقف إزاء الآخر، وبالذات الآخر العربي الإسلامي، مبرّر آخر لنقد إضافي يمكن توجيهه. فليس من الصدف أن يكون للعنصر الإسلامي والعربي حضور في تلك الأعمال نفسها، غير أنّه لا ينتظر من نقّاد إنجليز أو أمريكيين أن يلفت نظرهم مثل ذلك العنصر.

الجماليّات السرديّة في الأدب الرومانسي المهمّش بارزة فعلاً، وقد التفت إليها قبل التاريخانيين نقّاد عادوا الرومانسيّة من حيث هي جنوح نحو الذاتيّة والعواطف وما إليها. ومن أولئك ت.س. إليوت في مقالة عن بايرن أثنى فيها على قدرات بايرن القصصيّة في «الحكايات التركيّة» مقارنا إيّاه بأبي الشعر الإنجليزي جيفري تشوسر وبكولرج الذي رأى فيه شاعراً قصصيّاً متميّزاً أيضاً. وقد التفت إلى ما يشبه ذلك

نورثروب فراي في تقييم آخر مبدياً إعجابه بـ «الحكايات التركيّة» وواضعاً إيّاها كعادته في سياق نوعي هو «الحكاية الشرقيّة». والواقع أنّ فراي باطّلاعه الواسع واهتمامه بالأنواع الأدبيّة وتصنيفها الذي تبلور في الخمسينيّات في كتابه الهامّ تشريح النقد قد أدرك عمق الصلة بين أعمال بايرن والموروث الشرقي في الغرب المتمثّل بالدرجة الأولى في القصّة أو الحكاية، خاصّة ذلك العمل الذي مثّلت ترجمته في مطلع القرن الثامن عشر نقطة تحوّل في تاريخ الأدب القصصي الغربي، أقصد **ألف ليلة وليلة**.

قد لا يكون غياب «الحكايات التركيّة» لبايرن بنفس أهميّة غياب **ألف ليلة وليلة** عن النقد المتصل بالرومانسيّة، خاصّة باعتبار التأثير الهائل الذي تركته «الليالي» على كثير من الشعراء الرومانسيين. فهذا وردزورث يتحدّث في أهمّ أعماله الشعريّة «المقدّمة» (أو البريلود) (1805) عن ولعه الشديد بـ «الليالي»، وهذا كوليرج يقول إنّه كان يسترق النظر إلى تلك الحكايات حين يغفل عنه والده. غير أنّ هذه الأهمّيّة لم تتبلور في تناولات نقديّة ضمن ما يعرف بالتيّار النقدي السائد. وقد يكون أحد الأسباب ما أشارت إليه مارلين بتلر من تهميش للقدرات السرديّة للكتّاب الرومانسيين، لكنّ الأقرب هو أنّ إعطاء **ألف ليلة وليلة** أهمّيّة كبيرة سيؤدّي إلى خلق ما يمكن تسميته «سياقاً شرقيّاً» في التاريخ الأدبي الغربي ككل وليس في العصر الرومانسي فحسب.

بالإضافة إلى كل ما سبق يمكننا الإشارة إلى لون آخر من ألوان التغييب الخطابي في النشاط النقدي والبحثي الغربي فيما يتصل بالحضور الشرقي. ذلك اللون هو ما نجده في المنتخبات الأدبيّة الواسعة الانتشار في الجامعات البريطانيّة والأمريكيّة. لا أتحدّث هنا عن أعمال الكتّاب الإنجليز أو الأمريكيين المتصلة بالشرق فحسب، وإنّما عن الآداب العالميّة ومنها الأدب العربي. وفي تصوّري أنّ هذا

شكل آخر من أشكال التغييب أو التهميش الاستشراقي في النقد الأنجلو أمريكي. سأشير أوّلاً إلى المنتخبات المتصلة بالأدب الأنجلو أمريكي نفسه ومنها تلك التي تختصّ بالأعمال الأدبيّة الرومانسيّة والتي تحظى بانتشار واسع في المؤسّسات التعليميّة الغربيّة كمنتخب ديفيد بيركنز الكتّاب الرومانسيّون الإنجليز. فليس في هذا الكتاب عمل واحد من تلك المتصلة بالشرق سواء عند بايرون أو شيللي أو كيتس. ويتضح سريعاً أنّ ذلك التغييب جزء من تغييب أوسع لكتّاب فقدوا أهمّيّتهم نتيجة عدم التناغم مع المعايير النقديّة التي رسّختها الاتجاهات السائدة في النقد الأنجلو أمريكي كما عند أبرامز وبلوم وغيرهما.

ومثل ما يحدث لدى بيركنز يحدث أيضاً لدى أشهر المنتخبات الأدبيّة في التراثين الإنجليزي والأمريكي وهو المنتخب الذي أصدرته وماتزال تجدّد طبعاته دار نشر نورتن بعنوان منتخب نورتن للأدب الإنجليزي في جزئين، وآخر في جزئين أيضاً للأدب الأمريكي، وغير هذه منتخب الشعر الحديث. والمعروف أنّ للمنتخبات الأدبيّة دوراً فاعلاً جدّاً في ترسيخ ما يعرف بـ «الكانون»، أو «أهمّ الأعمال»، أو تلك التي ترسّخت وتترسّخ كأعمال معترف بها. فنحن إذاً إزاء عمليّة تصفية أو تنقية يخرج منها الموروث المقرّ والمقبول، أي إزاء عمليّة خطابيّة بالمعنى الذي وصفه فوكو وحلّله. وفي المنتخبات تلتقي المؤسّسة الأكاديميّة بالمؤسّسة النشريّة بالتيّارات النقديّة والأدبيّة ليتمّ في ذلك التعاضد غربلة التراث وإعادة إنتاجه على النحو الذي يخدم المصالح الثقافيّة العليا. وإذا كان هذا ما يحدث أيضاً في أماكن أخرى، بل ربما في كل مكان، وليس في الغرب وحده، فإنّ إبرازه على مستوى المؤسّسة الثقافيّة الغربيّة نفسها مهمّ لأنّه يتعارض مع الصورة الليبراليّة المنفتحة التي يرسّخها الغرب عن نفسه ويتقبّلها الكثيرون في العالم الثالث بوصفها صورة صحيحة عن الغرب.

يضاف إلى ذلك أنّ الغرب سواء في نقده أو في منتخباته لا يمثّل نفسه فقط، وإنّما يسعى إلى تمثيل العالم أيضاً، وذلك من خلال منتخبات تدّعي صفة العالميّة، كمنتخب الروائع العالميّة الصادر قبل حوالي ثلاثة عقود في جزئين والذي يعرف «العالميّة» مثلما يعرفها بعض مثقّفي العالم الثالث بأنّها مرادف للغرب. الروائع العالميّة هي الروائع الغربيّة، وبداية الأدب تبدأ بالغرب وهكذا. وقس على هذا كثيراً من منتخبات الشعر والقصّة.

غير أنّ مؤشّرات أخذت تترى في السنوات الأخيرة سواء في التوجّهات النقديّة المعاصرة أو في المؤسّسات التعليميّة والنشريّة في الغرب وكلّها تومئ بانفتاح أكبر على العالم ومزيد من الاتساع في الرؤية وفي التقييم. فقد صدرت في عام 1994 مثلاً منتخبات في جزئين بعنوان منتخبات عالمية عن دار هاربر كولنز تحقّق من العالميّة قدراً أكبر بكثير، فهنا نجد آداباً كثيرة كانت مهمّشة من قبل، ومنها الأدب العربي الذي تمثّل له هذه المنتخبات بنصوص ممتدّة من الجاهليّة وحتى أيّامنا هذه. غير أنّ الملاحظ على هذه المنتخبات الأخيرة إذابتها لهويّة الآداب في المنطقة ومنها الأدب العربي تحت مظلّة الشرق أوسطيّة التي تسمح للأدب الإسرائيلي بالدخول. لكن إيجابيّة الاهتمام والاختيار قياساً على ما سبق من تهميش شبه تامّ قد يخفّفان من سوء النتيجة. أكثر إيجابيّة من ذلك هي موسوعة الأدب التي صدرت عام 1995 عن شركة وليام وبستر متضمّنة تعريفاً بأعلام الأداب العالميّة وأهمّ النتاج فيها، وضمن ذلك الكثير من أعلام الأدب العربي وأعمالهم البارزة قديماً وحديثاً، وإن غاب عن أولئك أعلام مهمّون منهم أعلام الأدب في الجزيرة العربيّة. أضف إلى ذلك تزايد المنتخبات والترجمات التي ينجزها باحثون ومؤسّسات عربيّة كتلك التي أشرفت عليها سلمى الجيّوسي في الولايات المتحدة. وإذا تذكّرنا مع

ذلك توجّهات نقديّة كالتاريخانيّة وما بعد الكولونياليّة التي أفادت من فوكو وديريدا وإدوارد سعيد (الذي كانت أعماله علامة هامّة في تطوّر الكشف عن إشكاليّات الخطاب النقدي والثقافي الغربي)، وهي توجهات ترسّخت مؤخّراً بوصول مجموعة من النقّاد القادمين من العالم الثالث إلى مراكز قياديّة أكاديميّة، من أمثال هومي بابا وجاياتري سبيفاك، أدركنا أنّ ثمّة ما يعد بتغيّر أساسي في الخطاب الاستشراقي في النقد الأنجلو أمريكي. إلى أيّ حدّ سيصل ذلك التغيير؟ لا أدري، وإن كنت أستبعد أن تتنازل المؤسّسة الثقافيّة الغربيّة عن هيمنتها تماماً. قد تتغيّر معالم الخطاب ولكن من المستبعد أن يكون التغيّر جذريّاً.

- 3 -

عاشقات الشرق[83]

أشير بهذا العنوان إلى ظاهرة طالما أدهشتني، أقصد ظاهرة النساء اللاتي شغلن بدراسة الشرق العربي الإسلامي وترجمن عنه، النساء المستشرقات اللاتي وجدت أنّ وصفهنّ بـ «عاشقات الشرق» ليس من المبالغة من منطلق أنّ علاقتهن بالعالم الإسلامي عموماً والعربي على وجه الخصوص علاقة اتّسمت في مجملها بالحميميّة القريبة من العشق والتي دفعتهنّ إلى اتخاذ مواقف ليست من السمات البارزة في علاقة الاستشراق الذكوري بهذا الجزء من العالم (أقول في مجملها لأنّ العلاقة لا تخلو من بعض علامات استفهام). فمع أنّ من المستشرقين مَنْ طوّروا علاقات حميميّة ومتماهيّة إلى حدّ مدهش بالعرب والتراث الإسلامي (ماسينيون، مثلاً)، فإنّ السمة الغالبة على المستشرقين هي بخلاف تلك الغالبة على المستشرقات، أي سمة الجفاف العلمي أو التحيّز في كثير من الأحيان، كما أفاض إدوارد سعيد في تحليله ونقده الشهير. ولعلّ من قرأ كتاب سعيد، وهم كثر بالطبع، يتذكّرون أنّ الرجل لم يشر إلى السيّدات إشارة تذكر. بل إنّ النساء يشكّلن غياباً واضحاً قد يبرّره في نظر البعض قلّة عددهنّ، لكن هناك من سيرى أنّ

(83) ورقة ألقيت ضمن ندوة بعنوان «من الاستشراق إلى ما بعد الكولونياليّة» باستكهولم بالسويد عام 2006.

السبب غير ذلك. فالمستشرقات يخرجن خروجاً شديد الوضوح على الأنساق المتحيّزة والعدوانيّة التي رسمها سعيد في دراسته.

أذكر أنّني التقيت إحدى أولئك المستشرقات، وكانت حينها في مقتبل نشاطها البحثي، وذلك في مؤتمر جمعيّة اللغة الحديثة بشيكاغو، وكنت حينها طالب دراسات عليا، فما إن علمت أنّني أدرس جانباً من جوانب الاستشراق حتى بادرت بإرسال نسخة من دراسة كانت ما تزال تطوّرها حول علاقة أوروبا بالعالم الإسلامي في العصور الوسطى. وكان ممّا استرعى انتباهي النقد الذي وجّهته الباحثة، وهي ماريا روزا مينوكال، لسعيد في كتابه الاستشراق الذي كان قد ظهر قبل فترة قصيرة. فقد اتهمت الباحثة سعيد بتقديم صورة متحيّزة للاستشراق نفسه، متحيّزة ليس ضدّ المرأة الباحثة من أمثالها وإنّما ضدّ الاستشراق الإسباني الذي كانت تنضوي تحت لوائه، والاستشراق الألماني. ومع أنّ سعيد يستثني ذلكما الفرعين في مقدّمة بحثه من النتائج التي يتوصّل إليها، فإنّ الاستثناء يظلّ مساحة فراغ يصعب تبريرها لضخامة المنجز الإسباني والألماني ولأنّ غياب ذلك المنجز يثير أسئلة مهمّة حول مشروعيّة الإشارة إلى الاستشراق على وجه العموم في عنوان الكتاب وفي أطروحاته الأساسيّة.

ما لم تشر إليه مينوكال ووجدت شخصيّاً ما يبرّر إثارته فيما بعد هو غياب المرأة المستشرقة، الغياب الذي يلفت النظر كما أشرت قبل قليل بحجم تعاطفه مع موضوع دراسته. والتعاطف هنا يصل فعلاً إلى حدّ العشق في كثير من الحالات. وبالطبع فإنّ من الخطأ الوقوع مرّة أخرى في التعميم بالقول إنّ كل المستشرقات أو المستعربات بعيدات عن التحيّز الاستشراقي الذي يجده سعيد لدى الباحثين من فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. لكن حجم التعاطف وكثرة أمثلته ممّا يبرّر القول بأنّه فعلاً سمة لعلاقة المرأة الغربيّة الباحثة في ثقافات الشرق.

الأمثلة على ذلك النشاط كثيرة ومنها تلك التي أشرت إليها، أي مينوكال، الباحثة الأمريكيّة الكوبيّة الأصل والأستاذة في جامعة ييل التي أصدرت عدداً من الكتب تأتي في طليعتها دراستان حول الشرق العربي الإسلامي في علاقته بأوروبا. الكتاب الأوّل هو الدور العربي في التاريخ الأدبي الوسطوي: تراث منسي وهو كما يتّضح من العنوان دراسة شاملة لتاريخ العلاقات العربيّة الأوروبيّة في العصور الوسطى تؤكّد أهمّيّة الوعي بالمكوّن العربي الإسلامي في تشكّل أوروبا الأدبي، بينما الثاني يحمل عنواناً أكثر استثارة للانتباه هو زينة العالم، ويتبيّن أنّ المؤلّفة قصدت بالعبارة الأندلس. وفي حين ترجم الكتاب الأوّل إلى العربيّة على يد الباحث السعودي د. صالح الغامدي من جامعة الملك سعود فما يزال الثاني حسب علمي غير مترجم، علماً بأنّه لا يقلّ عن سابقه لا في الأهمّيّة ولا في حجم الإعجاب الذي حمل الباحثة الأمريكيّة على البحث والكتابة، فهي ما تزال حميمة الصلة بموضوع بحثها.

من الأطروحات المهمّة التي تدافع عنها مينوكال ما يتصل بتأثير الشعر العربي في ما يعرف بشعر التروبادور في الأدب الأوروبي الوسطوي، أي الشعر الذي أنتجه شعراء جوّالون ظهروا في القرن الثاني عشر وكانوا يسيرون في مدن إسبانيا وفرنسا ينشدون القصائد مصحوبة بالموسيقى. تقول مينوكال إنّ من الواضح أنّ كلمة «تروبادور» تعود إلى كلمة «طرب» العربيّة، وتقف متعجّبة من تحيّز الباحثين الغربيين المعنيين بدراسة أدب العصور الوسطى ونفيهم المتكرّر لمثل ذلك الربط، حيث ظلّوا يصرّون على ربطه بالتجوال من فعل «تروفير» الفرنسي ليشار إلى أولئك الشعراء بوصفهم جوّالين بدلاً من أن يقال إنّهم شعراء مطربون، أو طربيّون. ولا تتردّد مينوكال في النهاية في اتهام أولئك الباحثين من مؤرّخين ونقّاداً بالتحيّز الثقافي الذي لا يخلو من عنصريّة وعداء للحضور العربي الحضاري في تاريخ أوروبا.

في كتابها الثاني تواصل المستعربة الأمريكيّة دراستها للعلاقة الحضاريّة التي ربطت أوروبا بالعرب والمسلمين مكثّفة النظر هذه المرّة إلى الأندلس وتراثها الذي تلقّفته أوروبا وهضمته. وممّا يلفت النظر في هذا الكتاب الثاني أنّ المقدّمة كتبها الناقد الأمريكي الشهير هارولد بلوم، الأستاذ في جامعة ييل والذي يعود إلى أصل يهودي. ويتضح من مقدّمة بلوم أنّه وجد نفسه معنيّاً بمبحث الكتاب من حيث أنّ إسبانيا في العهد العربي الإسلامي حملت أيضاً موروثاً عبريّاً وأنّ اليهود يتذكّرون أنّهم في ظلال المسلمين شهدوا واحداً من أزهى عصورهم. ففي عهد التسامح الإسلامي نعم اليهود، كما نعم المسيحيّون، في الأندلس بحرّيّات لم يعرفوها في عصور سابقة في أماكن أخرى من أوروبا في ذلك العصر. بل إنّ أحد اليهود، كما نعرف تاريخيّاً، بلغ في الدولة الإسلاميّة منصباً مقابلاً لما يعرف اليوم برئيس الوزراء. تستعيد مينوكال ذلك التاريخ في كتاب يجده بلوم أقرب إلى العشق منه إلى البحث: «كتاب مينوكال قصيدة عشق موجّهة لليهود والمسيحيين والمسلدين».

المجموعة التي تنتمي إليها مينوكال ـ وهو ليس انتماءً واعياً بالضرورة ـ والتي أشير إليها هنا هي مجموعة مستشرقات غربيّات معظمهنّ ألمانيّات وروسيّات كانت اثنتان منهنّ من أشهر الناشطات في الدراسات العربيّة الإسلاميّة في الغرب، هما زيغريد هونكه آنماري شيمل. أمّا الأخريان فهما كاتارينا مومزن (ألمانيّة) ودوروثي ميتلتزكي (روسيّة). معظم الباحثين العرب في الدراسات العربيّة والإسلاميّة يعرفون هونكه صاحبة كتاب شمس العرب تسطع على الغرب لكنّ الناظر في حياتها ونشاطها مضطر لطرح أسئلة لم أكن أحسب أنّها واردة.

عاشت هونكه ما بين 1913 و1999 ودخولها عالم الاستشراق لم يكن نتيجة تخصّص أو استعداد علمي، فهي لم تتلقّ التعليم المؤهّل

لحياة علميّة وبحثيّة في هذا المجال. لم تدرس اللغات الشرقيّة لتعرف ثقافات الشعوب الشرقيّة لكنّها اهتمّت بتلك الثقافات من زاوية أنثروبولوجيّة، وبالتحديد بالأديان الشرقيّة من زاوية تاريخيّة مثلما اهتمّت بالجوانب العرقيّة للشعوب الشرقيّة وهو مبحث كانت له أهمّيّته على المستويات الأكاديميّة لكنّه اكتسب أهميّة سياسيّة متزايدة بمجيء النازيّة إلى ألمانيا في أوائل الثلاثينيّات. وكان من أساتذة هونكه في تلك المرحلة الباحث لودفيغ كلاوس المشهور بتنظيره في مجال الأعراق البشريّة، أمّا رسالتها للدكتوراه فتناولت «أصول النماذج الأجنبيّة وتأثيرها على الشعب الألماني»، حيث تناولت الأعراق غير الأوروبيّة، مثل اليهود، وتأثير وجودهم على الألمان.

يرى بعض الباحثين أنّ اهتمام هونكه بالشرق جاء من زاوية المبحث العرقي وما انطوى عليه من أبعاد أيديولوجيّة ازدهرت أثناء العهد النازي، ومع أنّ هونكه سعت في فترة ما بعد الحرب لنفي تلك الصلة، فإنّ الشواهد كثيرة على وجودها. ففي تقدير بعض الباحثين يمكن تفسير اهتمام هونكه الكبير والحميم بالثقافة العربيّة على أساس عنصري، بالقول إنّها سعت لإبراز ثقافة ساميّة ولكنّها غير يهوديّة لكي تثبت أنّ الموقف العدائي الألماني آنذاك تجاه اليهود لم يكن عداءً للساميّة بحدّ ذاتها وإنّما لفئة من الشعوب أو الجماعات غير المرغوب بها. هذا إلى جانب أنّ إبراز تأثير العرب أو المسلمين على الغرب يبرز بدوره تاريخاً لأوروبا غير التاريخ المسيحي/ اليهودي الذي كانت هونكه غير متحمّسة له تبعاً لرؤية علمانيّة تبنّتها.

أيّاً كان الأمر فإنّ السؤال المطروح مهمّ لأنّه يثير السياقات التي ينشأ فيها البحث وتتشكّل فيها المعارف والآراء، الأمر الذي يسلّط ضوءاً أكبر على الأطروحات الفكريّة والبحثيّة المختلفة، علماً بأنّ مثل هذا المبحث معرّض بشكل خاصّ للأدلجة السهلة إن هو انزلق إلى

مساءلة النوايا دونما شواهد أو أدلّة نصّيّة وتاريخيّة مقنعة. وفي كل الحالات فإنّ مثل هذه التساؤلات لا ينبغي أن تغفل النتائج المتحقّقة، وهي هنا دراسات مهمّة ولا أستبعد أن تكون أهمّيّتها من حيث هي تسلّط الضوء على إسهامات حضاريّة تعاني من التهميش في الدراسات الغربيّة العامّة، أي غير الاستشراقيّة، سبباً وراء إثارة الأسئلة حول الدوافع. فالحديث عن شمس عربيّة تسطع على الغرب يحمل من القوّة ما يستثير الحساسيات القوميّة والكبرياء الحضاريّة، تماماً كما لو أنّ أحداً ألّف كتاباً بعنوان «شمس الغرب تسطع على العرب أو المسلمين»، علماً بأنّ الغرب المتفوّق حضاريّاً والمسكون بغير قليل من الحساسيّة التاريخيّة تجاه كل ما هو إسلامي أو عربي سيكون أكثر مقاومة لأطروحات كالتي جاءت بها هونكه.

الكتاب الرئيس الذي عرفت به هونكه ترجم سنة 1964 تحت العنوان المشار إليه أعلاه، لكنّ العنوان في الحقيقة هو «شمس الله تسطع على الغرب» وليس «شمس العرب» وبالألمانيّة Allahs Sonne uber dem Abendland. وكانت ترجمته بعد أربعة أعوام على صدوره وهو زمن قياسي في سرعة الترجمة العربيّة لما يصدر في الغرب لاسيّما في الستينيّات، لكن قد يكون للمدّ القومي آنذاك دور في تلك السرعة وفي اختيار العنوان ذي الطابع العلماني. وستتضح السرعة حين نقارن ترجمة ذلك الكتاب بترجمة كتاب تالٍ لهونكه هو جمال على معطف القيصر، فالكتاب الثاني صدر سنة 1978 ولم يترجم سوى عام 2000، وكعادة كثير من دور النشر العربيّة، لم تشر الدار المترجمة، وهي دار المدى، إلى تاريخ نشر الكتاب الأصلي، والسبب واضح، فاثنان وعشرون عاماً ليست بالمدى القصير.

يشير الكتاب الأخير إلى حادثة تاريخيّة تصوّر طبيعة الصلة الحضاريّة بين العرب وأوروبا، فالمعطف المشار إليه هو الذي ارتداه

الإمبراطور فريدريش الثاني حين توّج في روما بوصفه أوّل حاكم ألماني في الثاني والعشرين من تشرين الثاني عام 1220. والمهمّ بالطبع هو أنّ المعطف، كما تقول هونكه، «من صنع أيادٍ عربيّة. وهو لا يزال يتألّق في القلعة في فيينا أمام الزوّار القادمين ويشعّ من الجدار الخلفي لغرفة الكنز العالميّة». كما أنّ من المهمّ أنّ التطريز على المعطف يظهر جملاً ينهار تحت مخالب أسد ينقضّ، كما تقول الباحثة الألمانيّة، «كرمز للنصر النورماندي ولفتح صقليّة العربيّة». ثم تشير هونكه إلى أهميّة الجمل عند العرب مقارنة بأهمِّيَّته لدى الأوروبيين. لكن الأكثر أهمّيّة هنا هو القيصر، أي فريدريش أو فريدريك الثاني، الذي ارتبط اسمه بصقلية في فترة حاسمة من فترات الانتقال الحضاري حين اهتمّ ذلك الإمبراطور بالحضارة العربيّة الإسلاميّة الآفلة راعياً لمن تبقّى من علمائها وكنوزها وساعياً إلى نقل ذلك إلى أوروبا ليكون بدوره عاملاً أساسيّاً في نهضتها القادمة.

هذا المفصل الحضاري هو ما عنيت به أيضاً العاشقتان الأخريان، شيمل وميتلتزكي، كل من زاويتها المستقلّة. فيما يتعلّق بالمستشرقة الألمانيّة آنماري شيمل (1922 ـ 2003) يمكن القول إنّها قد لا تكون هي الأشهر عربيّاً بين المستشرقات الأوروبيّات، أو من أسميتهن عاشقات الشرق، فلربّما كانت زيغريد هونكه، نتيجة لكتابها الذائع الصيت شمس الله تسطع على الغرب هي الأشهر. لكن شيمل هي في حقيقة الأمر الأجدر بتلك الشهرة لسببين رئيسين الأوّل ضخامة نتاجها المتعلّق بالشرق الإسلامي، والثاني حميميّة العلاقة التي ربطتها بثقافات الشرق وأهله. وإذا كانت حميميّة العلاقة قاسماً مشتركاً بين الباحثات المشار إليهنّ هنا فإنّ اتصال شيمل بالموروث الصوفي الإسلامي في آسيا يضفي على علاقتها غلالة شعريّة وعشقيّة مميّزة نلمسها من كتاباتها مثلما من عناوين كتبها.

أصدرت شيمل حوالي مائة كتاب في مجال الدراسات الإسلاميّة، وعدداً ضخماً من المقالات والأبحاث المتخصّصة على مدى يزيد على النصف قرن من البحث والدراسة والتدريس والتنقّل. وكانت حتى تاريخ وفاتها أستاذة في جامعة هارفارد التي انضمّت إليها سنة 1970 أستاذة للثقافة الهندو ـ إسلاميّة وظلّت في ذلك المنصب حتى تقاعدها سنة 1992. أمّا اهتماماتها فقد تركّزت بشكل خاصّ على تاريخ التصوّف الإسلامي وما يتصل بذلك من آداب في شعوب الشرق المختلفة. وقد ساعدها على التأليف المكثّف في ذلك معرفة بمعظم لغات المنطقة من عربيّة وفارسيّة وتركيّة وأرديّة وغيرها.

زارت شيمل معظم المناطق التي تناولت تراثاتها وعملت في بعضها وحاضرت في معظمها، كما كرّمت في بعض تلك البلاد وبالذات باكستان حيث سمّي شارع رئيسي في مدينة لاهور باسمها ومنحت أعلى الأوسمة الباكستانيّة إضافة إلى درجات دكتوراه فخريّة. ويعود ذلك التكريم إلى اهتمام شيمل الخاصّ بالآداب الإسلاميّة في منطقة شبه القارّة الهنديّة سواء ما أنتج في العصر الوسيط من تلك الآداب، كما في كتابات جلال الدين رومي، أو الحديث، كما في كتابات محمد إقبال. ومن أعمالها في هذا المجال وغيره:

1 ـ كما من خلال نقاب: الشعر الصوفي في الإسلام

2 ـ الخطّ والثقافة الإسلاميّة

3 ـ أنا ريح وأنت النار: حياة رومي وأعماله

4 ـ روحي امرأة: المؤنث في الإسلام

5 ـ أبعاد صوفية في الإسلام

6 ـ ومحمد رسول الله: تبجيل النبي في التديّن الإسلامي

7 ـ الخط والثقافة الإسلامية

قد نفهم اهتمامات شيمل في التصوّف الإسلامي لو عدنا إلى بداياتها كما تشير هي في سيرتها الذاتيّة حيث تقول إنّها قرأت في سنّ السابعة حديثاً للرسول عليه الصلاة والسلام يقول «إنّ الناس نيام فإذا ماتوا استيقظوا» وتقول: «منذ تلك اللّحظة عرفت طريقي: صار الشرق هدفي، الشرق مكمن الحكمة». وكان مصدر معرفتها بذلك الشرق الكاتب والشاعر الألماني الشهير غوته الذي ظلّ البطل الرئيس أو الملهم لاتجاهها.

إضافة إلى تلك الدوافع الفكريّة الثقافيّة، لابدّ أن نشير أيضاً إلى دافع آخر ومهمّ، ليس بالنسبة لشيمل فحسب وإنّما بالنسبة لآخرين وأخريات من المستشرقين الألمان في الربع الأوّل من القرن العشرين. فكما يشير شتيفان فايدنر، المشرف على تحرير مجلّة «فكر وفنّ» الألمانيّة، في مقالة تأبينيّة لشيمل، كانت الأزمة الاقتصاديّة التي ألمّت بألمانيا في العشرينيّات، ثم تسلّم النازيين السلطة، عاملاً مهماً في دفع بعض المثقّفين الألمان إلى الاهتمام بالثقافات الأخرى ليس بالدراسة فحسب وإنّما بالهجرة الفعليّة. ويتضح ذلك عندما يتبيّن أنّ الشرق الذي استحوذ على تفكير شيمل، كما هو الذي استحوذ على اهتمامات المستشرقتين الأخريين، هونكه وميتلتزكي، كان شرقاً تاريخيّاً بعيداً في المكان والزمان معاً، كأنّما هو شرق ثقافي وروحي يمثّل ملاذاً لهاربات من واقع مؤلم. غير أنّنا لا ينبغي أن نبالغ في إعطاء ذلك الشرق البعيد قيمة، فقد عرفت شيمل الشرق المعاصر مثلما عرفته الأخريان، ومثلما عرفته مستشرقة أخرى هي كاتارينا مومزن، بشكل مباشر إمّا من خلال الزيارة وإلقاء المحاضرات أو العمل والإقامة. فمع أنّ اهتمام شيمل انصبّ على الشرق البعيد زماناً، نجدها تهتمّ ببعض جوانب الثقافة المعاصرة في بعض البلاد الشرقيّة التي عرفتها أو اقتربت منها. فقد ترجمت مثلاً للشاعر العراقي عبد الوهاب البيّاتي، الذي

يمكن أن يقال مع ذلك إنّه شاعر اهتم بالتصوّف الذي اهتمّت به شيمل نفسها.

ترجم العديد من أعمال شيمل إلى العربيّة، وكتبت حولها دراسات عدّة. ومن بين من ترجموا لها أو تناولوها بالتأليف أو التقديم من العرب: محمد عمارة وأحمد أبو زيد، وسميحة الصعبي، ومحمد محمود يوسف، وصادق العبادي وحسام الدين بدر. ولعلّ في عنوان الكتاب الذي قدّم له محمد عمارة ما يدلّ على شدّة الإعجاب الذي حظيت به تلك المستشرقة لدى عامّة الباحثين المسلمين، فهي حسب العنوان «نموذج مشرق للاستشراق». وإذا كانت شيمل جديرة بالإعجاب فإنّما لأنّها كانت هي البادئة به، فقد أعجبت بالشرق حدّ العشق، مثلما عشقته معها وبعدها نساء غربيّات أخريات، ليبقى بعد ذلك سؤال عن الأبعاد المعرفيّة والثقافيّة لتلك العلاقات المدهشة.

تلك الأبعاد المعرفيّة والثقافيّة تثار مرّة أخرى في حالة المستشرقة الأخيرة ضمن هذه القائمة المميّزة: ولربما كانت دوروثي ميتلتزكي الأكثر إثارة للجدل بين من ورد ذكرهنّ من الباحثات/المستشرقات، علماً بأنّها لم تترك سوى كتابين يتصلان بالثقافات الشرقيّة أو الآسيويّة، أحدهما يتعلّق بشرق آسيا البعيد، والآخر بشرقها العربي الإسلامي القريب مكاناً وليس زماناً. وإذا كان هذا بحدّ ذاته لا يثير الكثير من الاستغراب في سياق باحثات مثل مينوكال وهونكه لم يصدرن الكثير من المؤلّفات، فإنّ ما يثير الاستغراب لا يتعلّق بعدد الكتب أو الدراسات، وإنّما في الخلفيّة والدوافع، الأمر الذي ينبغي الاهتمام به على النحو الذي حاولت مقاربته في وقوفي عند المستشرقات الأخريات. فالسؤال هو: ما الذي يستحثّ هذه السيّدات الباحثات على تبنّي الشرق العربي وغير العربي بهذه الحميميّة؟ وقد وجدنا بعض المؤشّرات ولكنّها تحتاج إلى المزيد من التقصّي. ولعلّ جانباً من

الأهميّة يعود إلى مسألة لا تحظى بالكثير من الاهتمام لأنّ البحث العلمي والاجتهاد الفكري ينظر إليه غالباً بوصفه مبرّر نفسه، أي أنّه ناتج عن حبّ استطلاع أو رغبة في المعرفة، أو أيّ من تلك الإجابات الجاهزة التي تستند إلى خلفيّة تنويريّة أوروبيّة ترى العقل مرجعاً مطلقاً للمعرفة وتكاد تنزّهه عن أيّ دوافع شخصيّة أو إثنيّة أو سياسيّة أو غير ذلك ممّا قد يشوّه وجه المعرفة.

دوروثي ميتلتزكي تستثير التساؤل مثلما تستثيره هونكه من الزاوية الأيديولوجيّة، أي من حيث علاقتها ـ أي هونكه ـ بالنازيّة وبالفكر العنصري. ميتلتزكي تستثير السؤال المقابل، فهي يهوديّة عرفت في فترة من حياتها بنشاط صهيوني داعم لإسرائيل ومن داخل ذلك الكيان، حيث نشطت في بناء المؤسّسة الأكاديميّة هناك وقامت بجهود واسعة للدعاية لإسرائيل والحصول على الدعم لها. والغرابة هي في أن تنصرف فيما بعد إلى الدراسات المتعلّقة بالإسهامات العربيّة في تشكيل الحضارة الغربيّة وتصدر كتاباً ضخماً ومهماً في ذلك المجال.

ولدت ميتلتزكي عام 1914 لعائلة يهوديّة ألمانيّة وأقامت مع عائلتها في روسيا قبيل الثورة الروسيّة حيث كان والدها تاجراً ثريّاً. لكنّ الثورة الروسيّة أدّت إلى هجرة العائلة إلى ليثوانيا ثم، بعد مجيء النازيين، إلى بريطانيا حيث تخصّصت دوروثي في الأدب العربي والأدب الإنجليزي الوسيط وحصلت على شهادة ماجستير في كل من الحقلين وذلك عام 1939، وكان من أساتذتها في لندن المستشرق الإنجليزي الشهير السير هاملتون جب. وفي لندن تعرّفت على عدد من الكتّاب والمثقّفين البريطانيين، وكذلك على مثقّفين يهود متحمّسين للصهيونيّة مثل آبا إيبان وموشي شاريت. فكان أن هاجرت إلى فلسطين عام 1939 لتشارك في تأسيس الدولة العبريّة من خلال إيمانها برسالة تلك الدولة التي وظّفت لخدمتها كافّة طاقاتها واهتماماتها الأكاديميّة، فشاركت في

تأسيس قسم اللغة الإنجليزيّة في الجامعة العبريّة وتزاملت في تلك الجامعة مع فلاسفة صهاينة مثل مارتن بيوبر وغيرشوم شولم. وفي عام 1944 تزوّجت في القاهرة من المستعرب بول كروس الذي كان يدرس في الجامعات المصريّة عندئذٍ. وحين مات كروس منتحراً تزوّجت بيرنهارد غردزيلوف المختصّ بالتاريخ الفرعوني والذي توفي هو الآخر عام 1950 بعد أن رزقت منه بابنة. لكن ذلك لم يوقف نشاطها الصهيوني في إسرائيل حيث نشطت بعد تأسيس الدولة العبريّة في الدعاية لها في دول مختلفة. فقد زارت الولايات المتحدة سنة 1951 لتستقرّ فيها بعد ذلك وتحصل على الدكتوراه من جامعة ييل في الدراسات الأمريكيّة.

بعد استقرارها في أمريكا انصرفت ميتلتزكي على ما يبدو إلى عملها الأكاديمي فبدأت اهتماماتها الاستشراقيّة في التبلور، أوّلاً من خلال رسالة دكتوراه حول الروائي الأمريكي هيرمان ميلفيل واهتماماته الشرقيّة طبعت فيما بعد في كتاب بعنوان «*Melville's Orienda*» (1961)، ثم في كتابها الكبير **المادّة العربيّة في إنجلترا العصور الوسطى** (*The Mattter of Araby in Medieval England*) الذي أبرز التأثير العربي على إنجلترا في تلك الفترة من خلال التأثير العربي الإسلامي الواسع على أوروبا عامّة، وهو الكتاب الذي ما يزال الأهمّ في موضوعه. وكان من تأثير ذلك الكتاب أن منحت ميتلتزكي درجة الأستاذيّة في جامعة ييل بعد أن قضت شطراً من التدريس في جامعة كاليفورنيا ـ بيركلي في ذلك المجال.

في كتاب «المادّة العربيّة في إنجلترا في العصور الوسطى» تقدّم ميتلتزكي ما يقابل المواد أو المكوّنات الأخرى في ثقافة العصور الوسطى، وقد اعتاد مؤرّخو تلك الفترة استعمال عبارة «مادة» Matter للإشارة إلى المكوّنات الثقافيّة عندئذ، كالمادة الإغريقيّة أو المادّة

اللاتينيّة وهكذا. وواضح أنّ ميتلتزكي أرادت أن تبرز مادّة يتجاهلها الباحثون المختصّون أو يجهلونها، وفي ما قدّمته إبراز غير عادي سواء في شموليّة البحث أو في تعمّقه على النحو الذي أعانت عليه معرفة ميتلتزكي بعدّة لغات منها العربيّة واللاتينيّة، ولعلّ هذا من الأمور التي تزيد من صعوبة ترجمة الكتاب. إنّنا هنا إزاء عمل كان وما يزال مرجعاً رئيساً للباحثين، وكنت من أولئك الذين رجعزا حين جئت لكتابة أطروحتي الدكتوراه في أوائل الثمانينيّات حول «الاستشراق الأدبي في الأدب الأنجلو أمريكي».

حين نقرأ كتاب ميتلتزكي لا نجد ذلك الاندفاع الشعري أو الصوفي الذي نحسّه لدى أنماري شيمل، أو تلك الحماسة العاطفيّة لدى هونكه أو حتى مينوكال. ما نجده هو تحليل ينشد الدقّة والمنهجيّة، لكن ما يجمعه بعمل الباحثات الأخريات هو أنّه إنجاز يهدف إلى خدمة تراث حضاري بالغ الأهميّة في تاريخ أوروبا ولم يول العناية التي يستحقّ. الشيء المختلف هنا، كما تشير ميتلتزكي في صفحاتها الأولى، هو أنّها تؤرّخ لتراث حضاري لم يكن العرب هم صانعيه الوحيدين، بل هي شعوب كثيرة وحدها الإسلام واللغة العربيّة، وتستشهد في هذا السياق بجملة لأستاذها المستشرق البريطاني هاملتون جب يقول فيها إنّ الموروث العربي في أوروبا الوسيطة هو «المعْلم الباقي لحضارة وليس لشعب». ويعني هذا أنّه لا ينبغي المبالغة بالحديث عن دور للعرب كما تفعل هونكه، فقد كان دورهم مهمّاً ولكنّ الشعوب الأخرى لعبت دوراً مساوياً في الأهميّة. وإذا كان البعض مستعدّاً على هذا الأساس لتأويل جهد ميتلتزكي تأويلاً عنصريّاً أو عرقيّاً يقلّل من دور العرب، فقد يكون مبالغاً في ذلك، فالحضارة الإسلاميّة كانت بالفعل صنيعة جماعات إثنيّة متعدّدة. لكنّ السؤال هو هل كانت ميتلتزكي تردّ على هونكه في حماسة هذه الأخيرة للعرب

وحدهم؟ ثم هل مساواتها العرب بغيرهم جاء نتيجة حماسة علميّة للمساواة بين الأجناس لا سيّما أنّها مساواة لا تخلو من إجحاف بحقّ الدور العربي؟ إنّ سؤال الانتماء سيظلّ واقفاً يطرح نفسه باستمرار، أقصد انتماء ميتلتزكي وحماستها الأيديولوجيّة للصهيونيّة.

- 4 -

الاختلاف الشرقي: وايلد، ييتس، بارت

يحضر الآخر إلى الثقافات الغربيّة مثلما يحضر إلى الثقافات الأخرى، أي بوصفه آخراً مختلفاً وذاتاً مألوفة في الوقت نفسه، أو بوصفه مزيجاً من اختلافه وألفة السياق الذي قام باستحضاره. فإذا كان الآخر حضوراً حتمياً في كل الثقافات الإنسانيّة بحكم اتصالها بعضها ببعض، فإنّ حضوره يمرّ عبر اشتراطات ثقافيّة هي من صلب التكوين الحضاري للمجتمع أو للثقافة وتؤدّي إلى تدجينه إلى حدّ بعيد، لكنّ التدجين لا يلغي الاختلاف بل يدخل معه في جدليّة إن لم تكن هيغليّة بالضرورة فإنّها تقوم على ديناميّة وتداخل لا يخلوان من توتر. فما يعنيه اختلاف الآخر ليس الاختلاف المطلق وإنّما هو الاختلاف كما تراه الذات، أي الذات محكومة، كما قال كانط، بما قبليّاتها، بتصوّرات مسبقة أو ممّا أسماه فوكو «شيفرات الثقافة». فالآخر ليس حضوراً أنطولوجيّاً مستقلاً عن الذات العارفة، وإنّما هو حضور إبستمولوجي يحمل الذات مختلفة اختلاف الانقلاب والتلوين أكثر منه اختلاف القطيعة المطلقة. يعني هذا أنّ الآخر يتحوّل إلى امتداد للذات إذ تبحث عمّا لا يشبهها لتقع من ناحية في أسر تفكيرها الرغائبي أو، من ناحية أخرى، في هواجسها الخائفة. فقد يكون الآخر هو الذات في صورتها

المثلى أو في صورة مثاليّة لها، وقد يكون الذات في صورتها المخيفة أو المقيتة، في احتمالاتها المرعبة.

هذه على الأقلّ هي بعض الانطباعات التي يتركها في الذهن تأمّل بعض أمثلة التعامل مع الآخر بوصفه أنموذجاً في ما أفضل الإشارة إليه بالثقافات الغربيّة. وبعيداً عن التوغّل في متاهات التفلسف التي قد توحي بها بعض الإشارات السابقة، فإنّ ملاحظاتي ستنحصر في بعض النصوص التي تحمل همّ الآخر، أو النموذج الآخر، على المستوى الثقافي العام منطلقاً ممّا هو أقرب إلى التحليل الثقافي منه إلى أيّ شيء آخر. وحين أفعل ذلك فإنّني لا أجدني أبتعد كثيراً عن منطقة طالما ارتدتها في مجالات بحث سابقة يمتزج فيها الأدبي بالنقدي بالثقافي العام. أمّا الآخر الذي أشير إليه فهو الثقافات الشرقيّة بوصفها الحضور الأكثر حتميّة بالنسبة للحضارة الغربيّة وثقافاتها المختلفة. فالشرق بمساحتيه، الدنيا والقصوى، كان دائماً محلّ تأمّل للأوروبي مفكّراً وكاتباً وشاعراً، ولسنا هنا في مجال يسمح حتى بمجرّد الاستعراض الموجز لذلك التاريخ الطويل. ففي ملاحظاتي هنا وقفات عند نصوص تنتمي إلى سياق أفترض مألوفيّته لدى الكثيرين ولذا فسأنشغل بدلالاته وما يؤلّف بينها.

النصوص التي أشير إليها جزء من خطاب ثقافي أوروبي يمتدّ من نهاية القرن التاسع عشر إلى أواسط العشرين عبر ملاحظات لأربعة كتّاب يمتزج فيهم الشاعر بالناقد بالمفكّر وهم: الأيرلنديان أوسكار وايلد ووليم بتلر ييتس، والفرنسيان رولان بارت وميشيل فوكو. فقد استوقفتني نصوص وملاحظات متفرّقة لهؤلاء تجتمع عند إشكاليّة النموذج ودور الآخر في تشكيله في سياق الوعي بالاختلاف. ذلك الأنموذج يستثير إشكاليّات الهويّة الثقافيّة ودلالات الانتماء وتوق الذات المنتمية إلى استكناه ذاتها من خلال المختلف، أو إلى استكناه

المختلف من خلال ألفة الذات توقاً إلى الاختلاف والخروج من ربقة الألفة، ويلتقي ذلك ببعض المسائل التي تطرحها الهرمنيوطيقا، لاسيّما عند الألماني هانز غورغ غادامير، كما لاحظ بعض الباحثين، من خلال إشكاليّة التفسير عبر الثقافي أو محاولة قراءة الآخر بتخطّي حجب الاختلاف ومعوّقات الانتماء وصولاً إلى ثقافات مغايرة: كيف يمكن للذات أن تفهم الآخر؟ وهل المناهج التي تنتجها ثقافة ما هي الأفضل لفهم تلك الثقافة؟ أم أنّ فهم الثقافة بمناهج من خارجها هي الأقرب إلى تحقيق الفهم؟ الطابع الإبداعي أو الأدبي لبعض النصوص المشار إليها يأخذ بها بعيداً عن هموم البحث، لكنّها تلتقي مع النصوص الأخرى في إثارة تلك الإشكاليّات التي يتضمّنها المسعى إلى استيعاب الاختلاف الثقافي وتوظيفه[84].

في العقد الأخير من القرن التاسع عشر كتب أوسكار وايلد مقالة بعنون «انحدار الكذب» (1889) أراد بعنوانها المثير أن يستفزّ النظر إلى أسبقيّة الفنّ على الطبيعة، أو أسبقيّة «الكذب» الفنّي على صدق المحاكاة، وإلى أنّ تلك الأسبقيّة لم تعد تحظى بالاهتمام في تلك الفترة. فالفنّ ذو أسبقيّة بما يقوم عليه من خيال منطلق ومبدع يتجاوز به المحاكاة الأمينة الخاضعة للقريب المدجّن والمألوف. ولكي يثبت تلك الأطروحة يذهب وايلد إلى الفنون الزخرفيّة أو فنون الديكور بوصفها أنموذجاً مميّزاً للخروج على أسر المحاكاة. هذه الرؤية يطرحها الكاتب الأيرلندي من خلال حوار بين شخصيّتين، لكنّنا لا نجد صعوبة في تبيّن أيّ الشخصيّتين تمثّله هو قياساً على مواقف وآراء عبّر عنها في مواضع أخرى وكذلك على المناخ الثقافي السائد في تلك الفترة من التاريخ الثقافي الأوروبي عموماً، فقد كانت تلك فترة صعود الرمزيّة في

---

(84) انـظـر: Jay Lampert, «Gadamer and Cross-Cultural Hermeneutics,» *The Philosophical Forum* 28: 4 (Summer 1997) pp. 351 - 396.

فرنسا وظهور مجموعة الماقبل روفائيليين في إنجلترا، وكلها توجّهت منحت الفنّ الخالص أهميّة كبرى.

في سياق مقالته يضع وايلد فنون الزخرفة والديكور في سياق تاريخي ممّا يصفه بالصراع الحضاري الذي ترك أثره الأكثر تميّزاً في تاريخ الفنون الأوروبيّة، فقد كانت تلك الفنون في أفضل حالاتها حين تتجه شرقاً:

«إنّ تاريخ هذه الفنون في أوروبا هو بأكمله سجل الصراع بين الاستشراق برفضه الصريح للمحاكاة، بحبّه للتقاليد الفنّيّة، بكراهيته للتمثيل الفعلي لأشياء الطبيعة، وروحنا التي تميل للمحاكاة. فحيثما ازدهر الأوّل، كما في بيزنطة، وصقلية وإسبانيا، سواء بالاتصال المباشر أو في بقيّة أوروبا عبر تأثير الحروب الصليبيّة، كانت لدينا أعمال جميلة وخياليّة تتحوّل فيها الأشياء المرئيّة في الحياة إلى تقاليد فنّيّة، والأشياء التي تفتقر إليها الحياة تخترع وتصاغ لمتعتها. ولكن حيثما عدنا إلى الحياة والطبيعة، فإنّ عملنا يصير سوقيّاً ومبتذلاً وغير مثير»[85].

الاستشراق هنا هو، كما يتّضح، ليس دراسة الشرق وإنّما ما تتسم به ثقافة الشرق، أو جملة خصائصها، تلك التي يحدّدها وايلد من خلال مواضع الاحتكاك الحضاري، كما من خلال المنازلة التاريخيّة الطويلة بين الإسلام والمسيحيّة. الاستشراق، أو روح الشرق، روح تميل إلى الفنون الزخرفيّة على النحو الذي نعرفه من الفنون الإسلاميّة، والكاتب الإيرلندي، الذي كان قريباً في عصره من دعاة الفنّ للفنّ، واضح في استدعاء هذا الأنموذج لمقاومة خطاب ثقافي محافظ يعلي من شأن الواقعيّة والمحاكاة في الفنون المختلفة سواء التشكيلي منها أو

---

(85) Richard Ellmann and Charles Feidelson, Jr., eds. *The Modern Tradition: Backgrounds of Modern Literature* (New York: Oxford UP, 1965) pp. 19 - 20.

الكتابي. وهو في مقاومته حادّ وشرس، كما أنّه في الوقت نفسه أستاذ في فنون البلاغة والحجّاج. فهو لا يتورّع عن استثارة الخصوم بعبارات وأحكام صارخة الغرابة كما في قوله الشهير إنّ الحياة هي التي تقلّد الفنّ وليس العكس.

ما يلفت نظرنا هنا هو بالطبع مسألة الفنون الإسلاميّة، أو ما يسمّيه روح الاستشراق أو الشرق، بوصفها تمثّل النقيض لما يراه سائداً ليس في عصره وحده وإنّما في تاريخ أوروبا. وبغض النظر عن دقّة هذه الملاحظة فإنّ استحضار الأنموذج الشرقي/الإسلامي مهمّ لفهم التحوّلات الثقافيّة التي كانت تمور في الأفق الأوروبي وتعجّل بنقلات مهمّة في الفنون والآداب. ولم تكن الحداثة الأوروبيّة بعيدة حين كتب وايلد ما كتبه، بل كانت تدقّ الأبواب على يد كتّاب ونقّاد فرنسا وإنجلترا وأيرلندا وغيرها. ثمّة سياق حضاري أو ثقافي أوروبي يفسّر إذاً قراءة وايلد لثقافة الآخر وتوظيفه لتلك الثقافة بوصفها أنموذجاً ينبغي احتذاؤه إنقاذاً للفنون الأوروبيّة من وهدتها في الواقعيّة والمحاكاة.

أحد الكتّاب الذين شاركوا وايلد شعوره تجاه الشرق بوصفه أنموذجاً هو مواطن وايلد الشاعر وليم بتلر ييتس الذي كان يصغره بأعوام قليلة والذي ينتمي من هذه الناحية إلى كبار مؤسّسي الحداثة الأدبيّة الأوروبيّة لاسيّما في حقل الشعر. في العديد من قصائده، إلى جانب نصوص نثريّة وأعمال مسرحيّة، يطرح ييتس رؤية للشرق بشكل عام، والعربي الإسلامي بشكل خاصّ، تقترب كثيراً ممّا يطرحه وايلد ولكن بتفاصيل وإضافات كثيرة تجعله تصوّراً مميّزاً له. فبيزنطة، التي يشير إليها وايلد ضمن أمثلته للمواقع التي تلقّت فيها أوروبا المؤثّرات الشرقيّة، هي موضوع قصيدتين من أهمّ قصائد ييتس. في أولاهما، وهي الأهمّ، يرسم الشاعر تقابلاً وجوديّاً بين عالم الطبيعة بحسيّته وما ينطوي عليه من عوامل الفناء وعالم الروح بشفافيته ونزوعه للخلود.

العالمان ينقسمان أيضاً على المستوى الفنّي أو الإبداعي إلى عالم للفنون الواقعيّة المحدودة (الطبيعة) وعالم رفيع تمارس فيه الروح نشوتها الخاصّة بغناء تتجاوز به ثياب الجسد المهترئة.

ليس الرجل العجوز سوى شيء هشّ،
معطف ممزّق على عصا، إن لم
تصفّق الروح بيديها وتغنّي، وتعلو بالغناء
مقابل كل فتق في ثوبها الفاني..[86]

المكان الوحيد الذي يمكن فيه للروح أن تغنّي هي بيزنطة، المدينة التي قال عنها ييتس في موضع آخر إنّها التي جمعت فنون الشرق والغرب والتي أعلت من شأن الفنون الخالصة برسوم وأشكال ترفض محدوديّة العالم الأرضي المحيط.

في مواضع أخرى من كتابات ييتس يتماثل الأنموذج نفسه من خلال الأندلس بدلاً من بيزنطة، وتنطرح فيه مرّة أخرى إشكاليّة الذات والآخر، الذات الباحثة عن الانعتاق من أسر سياقها الحضاري إلى ما تراه فضاءً مفتوحاً يمدّها به سياق حضاري مغاير، أو ما تراه مغايراً. في نصّ وايلد يبرز تضادّ ثنائي بفجوة لا تكاد تسمح بالعبور من ضفّة إلى أخرى، فالغرب والشرق في تصوّره يتجاوزان التقابل إلى التضاد، أحدهما بفنونه القائمة على المحاكاة وترسم الطبيعة، والآخر بفنونه الزخرفيّة المخلصة لاستقلاليّة الفنّ. أمّا ييتس فيطرح رؤية مقاربة لتلك لكن قصيدته حين نتأمّلها تطرح رؤية أكثر تركيبيّة وتعقيداً. فالآخر، كما يتّضح من نهاية النصّ، ليس مختلفاً بالمطلق فثمّة أوجه شبه في الفنّ البيزنطي تتمثّل في أشكال مستمدّة من العالم الواقعي (صور القدّيسين

---

(86) W. B. Yeats, *The Collected Poems of W. B. Yeats* (New York: Macmillan, 1956) p. 191.

على حائط المعبد، وشكل الطائر الذي يودّ الراحل إلى بيزنطة لو تلبس به). كأنّ السعي إلى المختلف يؤدّي بذات الساعي إلى حالة من الامتزاج بين المألوف والمختلف، أو كأنّ السعي يفضي إلى مفارقة ساخرة تؤكّد استحالة الخروج عن أسر الذات وما تألّف سواء تمثّل ذلك في بيئتها الطبيعيّة أو في سياقها الثقافي.

الكاتبان الإيرلنديان ليسا معنيين، في ما أشرت إليه من نصوصهما على الأقلّ، بإشكاليّة البحث والتفكير الممنهج ومسائل التفسير عبر الثقافي، لكن ما يقولانه يصبّ في تلك الإشكاليّة من حيث هو يثيرها على المستوى الواسع للفنون الإبداعيّة على اختلافها. وأهمّيّة ما يطرحه الكاتبان تتبيّن في أنّهما يجمعان على طرح أنموذج متعالٍ للثقافة الإنسانيّة تتجاوز فيه اختلافاتها وتصعد باتجاه ما تأتلف في حماه، وهذا الأنموذج لا يختلف الكاتبان في تحديده بالفنّ، الفنّ الخالص الذي يراه وايلد متماهياً بالفنون الزخرفيّة الشرقيّة في حين يراه ييتس خلاصة لتمازج بين الزخرفي والمحاكاتي، بين الشرق والغرب. ومن المهمّ هنا أن نؤكد على أهمّيّة التوتّر الذي يطرحه ييتس في تصوّره لذلك الأنموذج، فالوصول إليه ليس بالسهولة التي تبدو من كلام وايلد، فثمّة رحلة لدى الشاعر، رحلة بيزنطيّة ليست مضمونة النتائج.

تلك الرحلة هي التي رأى رولان بارت، بعد ييتس بثلاثين عاماً، نفسه يقوم بها حين زار اليابان في ستينيّات القرن الماضي وسجّل رؤاه في كتاب إمبراطوريّة العلامة (1970). رأى بارت في اليابان شرقاً آخر هو صورة تكاد تكون مغلقة للثقافة من حيث هي أنموذج مختلف بنظامه العلاماتي وعجز القارئ الغربي عن الولوج إلى دلالات ذلك النظام:

الحلم: أن نعرف لغة أجنبيّة وغريبة دون أن نفهمها: أن ندركها في اختلافها دون أن تتوفّر لدينا إمكانيّة استعادة ذلك الاختلاف من

خلال الطبيعة الاجتماعيّة للغة، أو الاتصال، أو الابتذال: أن نعرف استحالاتنا منعكسة إيجابيّاً في لغة جديدة... باختصار، أن نهبط إلى ما لا يقبل الترجمة، أن نشعر بصدمته دون أن نهوّن منها إلى أن يهتز كل الغرب بداخلنا فنلغي حقوق لغتنا الأبويّة، اللغة التي تأتينا من آبائنا والتي تجعلنا بدورنا آباءً وملاكاً لثقافة يحوّلها التاريخ بدقّة متناهية إلى «طبيعة»[87].

الرحلة الحقيقيّة هنا هي الوصول إلى اليابان الأجنبيّة، ذات الغربة الأشدّ من غربة بيزنطة عند ييتس والشرق العربي الإسلامي عند وايلد. لكن هذه الكيانات الغريبة تجتمع في قاسم مشترك واحد على تفاوته: في كل الحالات ثمّة نزوع نحو المختلف بوصفه أنموذجاً يعين الذات الثقافيّة على الخروج من ألفتها وكسر حدّة المتعارف عليه.

غير أنّ التفاوت بين الكتّاب في تصوّر النموذج الشرقي مهمّ على الرّغم من كونه لا يمثّل انقطاعات حادّة بين التصوّرات. فبارت يحدث تفاوتاً مهمّاً حين يتصوّر أنموذجاً يكاد يهدم صروح الذات أو يهمّشها تماماً: «أن نهبط إلى ما لا يقبل الترجمة»، لأنّ الترجمة في النهاية عمليّة تنزع إلى استلال غرابة المختلف وتدجينه. ذلك أنّه في اللّغة الأجنبيّة التي نعرف هويتها، أي أنّها يابانيّة وأنّ لها تاريخاً محدّداً ونظاماً معيّناً من العلامات الدالّة، لكن دون أن نستطيع فهم ذلك التاريخ أو النظام أو العلامات، في تلك اللغة أو أمامها يكتشف المرء

---

(87) Eugenio Donato, «Historical Imagination and the Idioms of Criticism,» *The Question of Textuality: Strategies of Reading in Contemporary American Criticism* eds. William V. Spanos et al. (Bloomington: Indiana UP, 1982) pp. 53 - 54.

اعتمدت في ترجمة هذا الاقتباس من إمبراطوريّة العلامات على النص المترجم إلى الإنجليزيّة في هذه المقالة.

المنتمي إلى سياق حضاري مغاير أنّه مغاير حقّاً، يكتشف أجنبيّته وغربته، أنّه غربي كما هو بارت وأنّ تلك لغة لا ينتمي إليها. إنّه التقابل الذي يجده وايلد بين الروح الغربيّة التي تغذّت بالمحاكاة وألفتها ولا تستطيع تصوّر فنّ لا يعتمد المحاكاة أساساً له، ثم تجد نفسها فجأة أمام ذلك الفنّ الغريب الذي يقوم على الزخرفة. ومثلما يعجب وايلد بالفنّ المفرغ من المضمون أو الدلالة في الفنون الزخرفيّة الشرقيّة، بوصفها فنوناً خالصة ومخلصة للفن، يعجب بارت أيضاً بما يراه فراغاً من المضمون في الفن الياباني.

لكنّ القطيعة التي يفترضها وايلد والتي وردت الإشارة إلى صعوبة الاحتفاظ بها في وجه التداخل بين الثقافات، هي نفسها القطيعة التي يفترضها بارت مرّة أخرى والتي، كما يقول أحد النقّاد الأمريكيين، يتضح أنّها قطيعة افتراضيّة لا تثبت أمام التمحيص[88] («الاختلاف الأنثروبولوجي الفعلي [بين الفن الغربي والياباني] اختلاف في الدرجة وليس في النوع»)، أي أنّ الفنّ الياباني يبدو للناظر الغربي مفرغاً تماماً من المحتوى، في حين أنّه ليس كذلك لناظره الياباني. هذا على الرغم من تأكيد بارت أنّه في كتابه ليس معنيّاً باليابان الفعليّة أو الحقيقيّة، وإنّما بيابانٍ افتراضيّة، أو متخيّلة. فمع أنّ ما يقوله بارت على هذا المستوى لم يقصد به المطابقة مع ما يشاهده المرء في طوكيو أو غيرها من المدن اليابانيّة، فإنّ اختيار بارت لليابان تحديداً ليستلّ منها أو من زيارته لها وتصوّراته لها، ما يؤكّد أنّ الصورة الافتراضيّة التي يبنيها ليست منبتة الصلة تماماً باليابان الفعليّة، وإلاّ لِمَ لَمْ يختر الكاتب الفرنسي بلداً إفريقيّاً أو حتى آسيويّاً آخراً؟ لماذا اليابان تحديداً لبناء يابانه الافتراضيّة؟ صحيح أنّ بارت صوّب اهتمامه نحو ما يمكن أن

(88) يوجينيو دوناتو، أنظر الملاحظة السابقة.

نسمّيه «ماوراء اليابان» ولكن وصوله إلى ذلك الماوراء مرتبط في النهاية باليابان نفسها. ثمّة تقاطعات مهمّة وواضحة بين الافتراضي والفعلي على النحو الذي يصعب التوسّع فيه هنا ولكنّه يدخل في باب الملاحظ منطقيّاً وإمبيريقيّاً. ومن هنا أمكن الربط بين ما يبحث عنه بارت وسابقيه، وايلد وييتس. إنّه البحث في ثقافة أخرى عن المغاير والقادر على اختراق حجب الألفة وتغريب الذات العارفة أو المتذوّقة عن سياقات ألفتها وحدود تكرارها.

في تصديره لكتابه الشهير **الكلمات والأشياء** *Les mots et les choses* يستعيد ميشيل فوكو لحظة اكتشاف تشبه كثيراً تلك التي حلم بها رولان بارت. يقول فوكو إنّ كتابه نبع من قراءته لنصّ كتبه الأرجنتيني بورخيس يقتبس فيه «موسوعة صينيّة» تصنّف فيها الحيوانات طبقاً لنظام غريب بالنسبة للقارئ الغربي. يقول فوكو إنّه في الضحكات التي أطلقها عند قراءة ذلك التصنيف العجيب تشتّت، بتعبيره، «الفكر الذي يحمل طابع عصرنا وجغرافيّتنا ـ محطّماً كل السطوح المنظّمة وكل المستويات التي اعتدنا من خلالها أن نروّض التنوّع المتوحّش لما هو موجود، ومستمرّاً بعد ذلك بفترة طويلة في إزعاج وتهديد الفروقات التي طالما أقمنا بين الذات والآخر»[89]. الأنموذج الصيني، بتعبير آخر، يمارس على المتأمّل الغربي ما يمارسه الأنموذج الياباني من تشتيت للمألوف أو، بتعبير بارت، إغراق في ما يستعصي على الترجمة. بيد أنّ فوكو ينتقل من تأمّل ذلك النموذج إلى الكشف عمّا ينطوي عليه من اصطناع أو «فبركة»، لينتقل من ذلك إلى مشروعه

(89) كلام فوكو هنا مقتبس من الترجمة الإنجليزيّة التي صدرت بعنوان نظام الأشـيـاء: *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1973) p. xv. البنط العريض في كلمتي «الموقع» و«الفضاء» لإيضاح التأكيد الذي يضعه فوكو في نصّه على الكلمتين باستخدام الإمالة.

الأساسي في دراسة القوانين التي تحكم اصطناع الأنظمة وأشكال التصنيف المعرفيّة في الحضارة الغربيّة. لكنّه قبل أن يفعل ذلك يوضح ما يعنيه الأنموذج الصيني للغرب.

يقول فوكو إنّ الصين، كما ترسمها صورة الموسوعة لدى بورخيس، هي «وطن أسطوري. . . منطقة محدّدة يمثّل اسمها وحده بالنسبة للغرب خزّاناً ضخماً من العوالم الطوباويّة». وبالتقاء شديد الوضوح مع لغة بارت في وصف اليابان يتساءل فوكو: «أليست الصين في عالم أحلامنا هي بالضبط هذا الموقع المميّز من الفضاء؟ في تصوّرنا التقليدي، الثقافة الصينيّة هي الأكثر دقّة، الأكثر صرامة في التنظيم، الثقافة الأقلّ اكتراثاً بالأحداث الزمنيّة، الأكثر التصاقاً بالتوضيح الخالص للفضاء. . .»[90] إلى نهاية الأوصاف التي يعرفها قرّاء فوكو، كما يعرفها قرّاء بارت، في تعالياتها البلاغيّة والشعريّة. ثمّة حلم غربي إذاً يتماثل فيه الشرق، سواء كان اليابان أم الصين، بوصفه المغاير مغايرة تكاد تكون مطلقة ويمنح الغرب فضاءً للتخيّل لا يتيحه المألوف والقريب.

لكنّنا هنا لا نتحدّث عن أناس عاديين ممّن يشملهم «عالم الحلم» الذي يشير إليه بارت وفوكو، أو تخيّلات الفنّ الخالص لدى وايلد وييتس من قبل. المتأمّلون هنا، وسأقتصر حديثي هنا على بارت وفوكو، مارسوا تأمّلهم في الأنموذج الغربي في خضمّ ولادات كبيرة في تاريخ الحضارة الغربيّة: الفكر السيميائي والمبحث الأركيولوجي/ البنيوي، بل في ما كان يرهص هذين المبحثين به من تطوّرات عرفها الغرب بعد ذلك في ما عرف بمرحلة ما بعد البنيويّة. لقد قام التوجّهان الفكريّان البحثيّان على نماذج مستقاة من الحضارة الغربيّة بالتأكيد، لكنّنا

(90) السابق، ص xix.

نتأمّل الدور الذي لعبه الأنموذج الأجنبي المغاير مستلاً من اليابان والصين في تطوير التوجهين معاً. فقد أراد الكاتبان أن يوجّها نقداً صارماً لسياقهما الحضاري، أن يبرزا الكمّ الهائل من الفرضيّات غير المختبرة والمعتقدات والأساطير التي تغذّي الثقافة سواء على مستواها العالِم أم غير العالِم، ووجدا في الأنموذج المختلف، نموذج الثقافة الأخرى، منطلقاً مناسباً لتوجيه ذلك النقد. ففي اليابان أو الصين يتّضح الأنموذج الغائب، الأنموذج الذي بتأمّله واستيعابه يتبيّن فقر الحضارة الغربيّة وتنكشف نقاط ضعفها. ويحدث هذا لدى الكاتبين الفرنسيين على الرّغم من اختلاف موقفهما من ذلك الآخر، ففي حين يقف بارت موقف المعجب من اليابان التي يتأمّل، تلك الحضارة المليئة بالعلامات غير الدالّة، يكتفي فوكو بتوظيف الأنموذج الصيني للكشف عن مهمّة التصنيف في صناعة المعرفة سواء في الشرق أم الغرب.

هذه الاستراتيجيّة هي أيضاً ما يتبنّاه الكاتبان الإيرلنديّان في تأمّلاتهما الشرقيّة. فبيزنطة ييتس واستشراق وايلد، بالمعاني التي يسبغانها على ذلكما الكيانين أو تلكما المفردتين، ليسا سوى استراتيجيّتين للتعبير عن الضيق بالمحلّي والقريب ثقافياً، التعبير الذي يحمل حنيناً إلى البعيد والمختلف، من حيث يمثّل ذلك البعيد المختلف ليوجّه نقداً للمحلّي والقريب ليس على المستوى الاجتماعي فحسب وإنّما على المستوى الحضاري والفلسفي. وهذه استراتيجيّة ليست غريبة على تاريخ الثقافات سواء في تطوّرها الذاتي أو في علاقتها بعضها ببعض. بل إنّها استراتيجيّة مألوفة في السلوك الإنساني البسيط، في طرق التربية والتعليم. ألسنا نقول للطفل المشاكس: لم لا ترى أخيك أو ابن الجيران كيف يتصرّف بأدب أو كم هو أكثر عناية بنفسه؟

الباب الثالث

حول الغرب العلمنة

1 ـ أوروبا بين التديّن والتعلمن

2 ـ عوروبا: عوربة أوروبا

3 ـ طلال أسد ومساءلة العلمانيّة الغربيّة

4 ـ أنسنة العدو

5 ـ أنيدجار ومفهوم العدوّ في السياق العلماني

العلمانيّة والعلمنة من المصطلحات التي تحوّلت إلى كليشيهات تكاد تفرغ من المعنى وذلك لحجم ما يحيطهما من سوء الفهم أو كثرة المسلمات. ولعلّ من مظاهر سوء الفهم وكثرة المسلمات المشار إليها القول بأنّ أوروبا أو الغرب عموماً تحوّل إلى كيان ثقافي واجتماعي علماني. ومع أنّ قدراً هائلاً من العلمنة تحقّق في أوروبا والغرب إجمالاً فإنّ المقولة المشار إليها تقوم إمّا على ضعف الإحاطة بالدلالات الدقيقة للعلمنة أو على فرضيّات جاهزة حول الوضع الحضاري لأوروبا. ومع أنّ المناقشة التالية لهذا الموضوع لا تزعم تقديم الرؤية الأكثر دقّة أو صحّة للوضع فإنّها تحاول على الأقلّ أن تثير أسئلة جوهريّة حول العلمانيّة والعلمنة في أوروبا.

- 1 -

أوروبا بين التديّن والتعلمن

لم يعد في أوروبا المثقّفة مكان للدين. هكذا على الأقلّ كان اعتقاد فولتير ورفاقه من التنويريين الفرنسيين في القرن الثامن عشر. ومع أنّ فولتير وغيره من مثقّفي أوروبا في ذلك الوقت شعروا بأهمّيّة الدين واستمراره فإنّ التديّن لم يكن في تصوّرهم أكثر من مجموعة معتقدات يتقبّلها البسطاء والسذّج من الناس وليس المثقّفين منهم. فممّا ينسب إلى الكاتب الفرنسي الشهير قوله إنّ الدين ضروري فقط لخادمته التي لن تتورّع عن السرقة إلاّ خوفاً من عقاب الإله. غير أنّ التاريخ لم يحقّق رؤية فولتير، لأنّ الدين، أو التديّن بالأحرى، أثبت أنّه أكثر ثباتاً حتى في غرب يتعلمن بسرعة أو يسعى إلى العلمنة ما أمكنه ذلك، وحتى بين المثقّفين من الأوروبيين.

في الوقت الحالي تعيش أوروبا قدراً عالياً من العلمانيّة دون شكّ، العلمانيّة التي لا تعني مجرّد فصل الدين عن الدولة، كما يظنّ البعض خارج أوروبا، وإنّما التخلّص من القداسة، قداسة الأشياء والمفاهيم والأنظمة التي كانت في فترة مضت تستمدّ وجودها ومعناها وقوّتها من الدين، والمقصود به هنا الدين المسيحي بالدرجة الأولى وبطبيعة الحال. التاريخ الأوروبي منذ عصر النهضة هو عصر تحوّل متسارع نحو المزيد من العلمانيّة التي ما تزال تبسط حضورها على الكثير من

مظاهر الحياة والتي ربما كان من أبرز مظاهرها هذه الأيّام تزايد الاعتراف بالحرّيّة الفرديّة إلى حدّ التشريع للمثليّة الجنسيّة ليس فقط في حياة البسطاء من الناس، كما نظر إليهم فولتير، وإنّما حتى بين القادة السياسيين وفي الكنائس التي ينتشر بين قساوستها وقادتها على اختلافهم إمّا الاعتراف بالمثليّة على مستوى الممارسة الشخصيّة أو مباركة زواج المثليين. فهنا نشهد تداعي مؤسّسة الزواج بما يحيطها من قداسة تقليديّة. إلى غير ذلك من المظاهر التي ربما كان في طليعتها التناقص الشديد في عدد الذاهبين إلى الكنائس أو من للكنيسة تأثير في حياتهم، وتحوّل بعض تلك الكنائس إلى متاحف أو حتى حانات للخمور.

المهمّ ليس التأكيد على انتشار العلمانيّة، فهذه حقيقة ماثلة لا تحتاج إلى جدال، لكنّ المهمّ هو ملاحظة أنّ التديّن على الرّغم من كل ذلك ما يزال يفرض حضوره في أوروبا وإن على نحو يقلّ كثيراً جدّاً عمّا نجد في أماكن أخرى من العالم. ويحدث هذا التشبّث بالحياة من جانب الدين على مستويين رئيسين: الأوّل، وهو مستوى متوقّع، استمرار المسيحيّة بوصفها حضوراً فاعلاً في حياة كثير من الناس وكونها ما تزال تغري الكثيرين بالانضواء تحت لوائها أو الاعتراف بمكانتها، ومن أولئك مثقّفون ومفكّرون مثل الفيلسوف الألماني هابرماس الذي ربما عدّ أهمّ فلاسفة الغرب حاليّاً. وكان هابرماس قد لفت الأنظار مؤخّراً بإنشائه علاقة حميمة وحوار على قدر كبير من الانسجام بينه وبين البابا على النحو الذي يذكر باستمرار بالتأثير الذي تمارسه الكنيسة الكاثوليكيّة بشكل خاصّ في الحياة الأوروبيّة المعاصرة. فكم سيدهش فولتير لو علم بأنّ أحد أسلافه المفكّرين الأوروبيين ما يزال يرى للمسيحيّة دوراً في حياته وحياة الآخرين من حوله.

إلى جانب ذلك المستوى من التأثير الديني هناك التأثير القادم

ثقافيّاً من خارج أوروبا عن طريق الجاليات غير الأوروبيّة إثنيّاً والتي تعتصم بالتديّن، وأهمّ تلك بالطبع الجاليات الإسلاميّة. فمع أنّ تلك الجاليات هي في عداد الأقلّيات حيثما وجدت في الدول الأوروبيّة، فإنّ تأثيرها هو ممّا لا يستهان به، حتى إنّه بات يرغم كثيراً من الدول الأوروبيّة على القيام ببعض الموائمة ـ وإن كانت طفيفة ـ التي تسمح لأولئك بالاندماج في المجتمعات الأوروبيّة. والتأثير المشار إليه يمتدّ من البارز معماريّاً ومدنيّاً مثل بناء المساجد وتزايد أعداد المصلّين إلى البارز سياسيّاً كالتأثير في الانتخابات ودخول البرلمانات والوزارات، كما هو الحال في بريطانيا وهولندا. لكن من التأثير بالطبع ما يتجاوز ذلك إلى العنف والإرهاب، كما هو الحال بكل أسف في كثير من المجتمعات الأوروبيّة وبالشكل الذي يسيء إلى التديّن دون شكّ لكنّه في الوقت نفسه يؤكّد تزايد حضوره وتأثيره.

هذا الموضوع يحتلّ حاليّاً مساحة واسعة في المشهد الثقافي والإعلامي الأوروبي والغربي عموماً. يتضح ذلك من متابعة ما ينشر في بعض الدوريّات والمجلات والملاحق الثقافيّة وما تمنحه تلك للموضوع من أهمّيّة ومتابعة يعبّر بعضها عن القلق والبعض الآخر عن مواقف ومشاعر تختلف باختلاف الانتماءات الفكريّة والاجتماعيّة. ففي حين يطرح البعض المسألة على شكل تساؤلات عن مصير التجربة العلمانيّة في أوروبا، نجد البعض الآخر يطرحها على شكل مواجهة مباشرة لمشكلة الأقلّيات الإسلاميّة بشكل خاصّ من حيث هي تضع الغرب، وأوروبا تحديداً، أمام تحدّيات خطيرة بل ومفترق طرق. هذا إلى جانب من يطرحها من زاوية الدعوة إلى التخلّص من التديّن كليّة في كتب ومقالات لفتت الأنظار سواء في بريطانيا أو فرنسا أو الولايات المتحدة. وقد استثار ذلك كلّه ردود فعل مختلفة بين مؤيّد ومعترض، وبين تحليلات توازن بين هذا وذاك وترى طرقاً تتوسط الطرفين.

هذه الأطروحات وردود الفعل على اختلافها تحتاج إلى نظرات أكثر تفصيلاً وتؤكّد في المجمل شيئاً واحداً هو أنّ التوقّعات القديمة التي عبّر عنها التيّار التنويري، بل وبشّر بها، ولحقه في ذلك بعض مثقّفي العالم الثالث، لم تتحقّق بالكلّيّة، وأنّ ظاهرة التديّن ستظلّ تطرح نفسها مجدّداً في غرب لا يكاد يتعلمن من ناحية حتى يتديّن من ناحية أخرى، الأمر الذي يستدعي فهماً ومتابعة أفضل، بل ومراجعة لبعض المسلّمات السائدة لدينا في العالم غير الغربي.

في ثلاثة كتب صدرت خلال عام واحد هو عام 2006، سعى ثلاثة من المؤلّفين الغربيين إلى تحطيم ما رأوا أنّه ما تبقّى من «أسطورة» الدين التي ما تزال تهيمن على المشهد الاجتماعي والثقافي الغربي. المؤلّفون الثلاثة، وربما كان هناك غيرهم، مثّلوا ثلاث من الثقافات الرئيسة الكبرى في الغرب، الأمريكيّة والبريطانيّة والفرنسيّة، من خلال اللغتين الإنجليزيّة والفرنسيّة، ولكن تمثيلهم لتلك الثقافات، لم يكن بالطبع المؤشّر الوحيد على أهمّيّة القضيّة وانتشار الاهتمام بها في الدول أو الثقافات الغربيّة الثلاث، وإنّما كانت هناك المبيعات الضخمة لتلك الكتب، أو لبعضها على الأقلّ، الأمر الذي يعني انتشارها السريع سواء مباشرة أو بالترجمة في أكثر من مكان.

عناوين تلك الكتب تكاد تصرخ بما يريد أصحابها أن يقولوا، وما يرغب ناشروها أن يوصلوا للقارئ: **دفاعاً عن الإلحاد**، **الهوس بالإله**، **ليس الإله كبيراً**. الكتاب الأوّل، **دفاعاً عن الإلحاد**، ألّفه الفرنسي ميشيل أونفري Onfray ويحمل عنواناً جانبيّاً هو: «القضيّة ضدّ المسيحيّة واليهوديّة والإسلام»، الأمر الذي يوحي بأنّ مشكلته ليست مع الدّين حيثما وجد وإنّما مع هذه الأديان الثلاثة تحديداً، وكما يقول المؤرّخ البريطاني بول جونسن في تعليقه عليه في مقالة نشرتها «الفاينَنشال تايمز»، كان من الواضح أنّه كتب -وفي ذهن مؤلّفه الحضور

الإسلامي في أوروبا، بمعنى أنّ الإشكاليّة هي في المقام الأوّل إشكاليّة اجتماعيّة/ سياسيّة أو ثقافيّة/ سياسيّة قبل أن تكون فلسفيّة أو ميتافيزيقيّة/ ثيولوجيّة.

الكتابان الآخران يتوجّهان إلى الدين من حيث هو نظام اعتقاد وممارسة لكن حضور الأديان السماويّة الثلاثة يظلّ طاغياً عليهما كما على الكتاب الآخر في ظلّ الظروف المعاصرة وما تمارسه من ضغوط على الحياة الغربيّة بشكل عام. ومن الواضح أنّ صدور تلك الكتب مؤشّر ليس على قوّة أو حتى تنامي الموقف ضدّ التديّن في أوروبا بشكل خاصّ، وإنّما على العكس، أي على قوّة الخطاب الديني وتناميه بالإضافة إلى مختلف الممارسات والمواقف المتصلة بذلك الخطاب. أي أنّ الهجوم على الدين ليس في التحليل الأخير سوى دلالة على قوّة الدين، فلولا أنّ المؤلّفين الثلاثة شعروا بخطورة الوضع لما كتبوا ما كتبوه. يضاف إلى ذلك أنّ الكتب المشار إليها ليست سوى غيض من فيض على المستوى العام، فهناك مئات الكتب التي تطبع كل عام حول الدين والأديان وما يتصل بهما في اللغات الأوروبيّة مثل قضايا العلمانيّة، فالدين لم يغب عن الوعي سواء من خلال المؤمنين به الداعين إليه أو من خلال المعادين له الداعين إلى التخلّص منه.

في العصور الوسطى واجه اللاهوتيّون والمتفلسفون الأوروبيّون مشكلة الفلسفة وما طرحته من تحدّي على المعتقدات الدينيّة المسيحيّة فنشأ فرع بارز في الكتابات الفلسفيّة يشبه ما عرف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بعلم الكلام، أي ذلك النوع من المحاجّة الذي يرمي إلى إثبات صحّة المعتقد الديني لاسيّما وجود الله وأثره في مواجهة الشكوك الفلسفيّة. وقد استمرّ ذلك الفرع حتى عصر ديكارت في القرن السابع عشر الذي عرف بدفاعه عن الدين على الرّغم من مذهبه الشكوكي وفلسفته العقلانيّة الصارمة. بل إنّه حتى سبينوزا الذي يعدّ الأكثر تطرّفاً

في موقفه ضدّ التديّن التقليدي جاءت فلسفته دينيّة بالمعنى الحلولي، أي من حيث هي تحتفظ للإله بحضوره الهائل بوصفه متماهياً مع الطبيعة، أي بوصف الإله والطبيعة شيء واحد. لكن فلسفة سبينوزا وجّهت مع ذلك ضربة حادّة للتديّن التقليدي من خلال التشكيك بالمصادر الرئيسة من ناحية، ومن خلال إلغاء البعد الأخروي من خلال الرؤية الحلوليّة التي تجعل هذا العالم المحسوس هو كل ما هنالك.

في كتابه الهوس بالإله يشير المؤلّف، وهو رتشارد داوكنز Dowkins، إلى نوع من التديّن يحظى باحترامه وهو ما يسمّيه «الدين الآينشتايني»، أي ما عبّر عنه الفيزيائي الشهير ألبرت آينشتاين في حديثه عن الإله من خلال الطبيعة. فمشكلة دواكنز، وهو أستاذ كرسي «الفهم الشعبي للدين» في جامعة أكسفورد، هي مع الدين التقليدي، أي الإيمان بقوّة متجاوزة للطبيعة والعالم المحسوس وتتحكّم به. وهو يسمّي هذا الدين هوساً لأنّه ممارسة عامّة أو معتقد عامّ. وبالطبع فالبديل الذي يدعو إليه هو إيمان آخر، الإيمان بالعلم الحديث، بنظريّة داروين وما إليها من أسس قام عليها العلم الحديث بمختلف فروعه. غير أنّ المشكلة في موقف داوكنز وحججه، كما يقول الناقد البريطاني تيري إيغلتون، هي في كونه يدخل في جدل ديني دون أن يكون لديه أدنى إلمام بتاريخ الدراسات الدينيّة اللاهوتيّة تحديداً ـ فيما يتصل بالمسيحيّة ـ وفي فهمه الخاطئ لطبيعة التديّن التي تشبه كما يقول إيغلتون طبيعة الحبّ، فهو ليس مجال تحليل عقلاني، وإنّما هو مسألة إيمان، الإيمان الذي يتمثّل في أشكال كثيرة في حياة الإنسان ولا يستطيع أن يعيش من دونه، في أحد تلك الأشكال على الأقلّ، أحد من الناس حتى دواكنز نفسه.

ما يتضح من خلال هذا الجدل المتصل هو أنّ مشكلة هؤلاء المؤلّفين مع الدّين تنبع من قلق تجاه مسألتين رئيستين على الأقلّ:

طغيان الغيبيّات على العقلانيّات، ودور الدين في توجيه الحياة السياسيّة بشكل خاصّ. في المسألة الأولى يتضح سوء فهم للثقافة في تركيبها العميق المعبّر عن كل ضخم من الطموحات والرؤى التي تتناقض وتتصارع، لكنّها في كل الحالات أبعد ما تكون عن الانسجام في إطار واحد، وهو ما يصعب على العقلانيين فهمه، مع ما في العبارة من مفارقة. فالغيبيّات الدينيّة تحديداً هي جزء من هذا الكلّ الضخم المعقّد وليس من سبيل لأن تتوحّد ثقافة أو حضارة في اتجاه واحد سواء انضوى تحت لواء العقل أو الروح. يضاف إلى ذلك الدور الهائل للدين في تطوّر الحضارة البشريّة، الدور الذي لا يقلّل من شأنه إلاّ جاهل به أو متجاهل له. أمّا دور الدين في توجيه الحياة السياسيّة فظاهرة تلفت النظر فعلاً وكم أدّى المعتقد الديني إلى كوارث نتيجة فهم معيّن للدين وليس بالضرورة نتيجة للدين نفسه. لكن جعل الدين مشجباً لمشكلات البشر، كما يتضح من العنوان الثانوي لكتاب البريطاني/ الأمريكي كرستوفر هتشنز Hitchins ليس الإله كبيراً: **كيف يسمّم الدين كل شيء**، فهو نوع من التبسيط المخلّ بل الجاهل، كما لاحظ محلّلون أوروبيّون للكتاب، ولعلّ من المهم أن نلاحظ أن لا أحد من مؤلّفي الكتب المشار إليها يمكن أن يوصف بأنّه من المفكّرين الكبار في الغرب الحديث.

في أحد أعدادها الصادرة في يوليو 2007 نشرت صحيفة الوول ستريت جورنال الأمريكيّة الشهيرة مقالة تصدّرت صفحتها الأولى بعنوان ترجمته الحرفيّة «في أوروبا، لم يمت الإله» واضعة حرف النفي بين هلالين زيادة في التأكيد والوضوح. كتب المقالة مراسل الصحيفة في السويد ومناسبتها المباشرة قصّة طريفة ودالّة تقول إنّ سويدياً أقام العام الماضي في أحد فنادق سلسلة اسكندنافيّة شهيرة تعدّ الأكبر في المنطقة، وحين وجد في غرفته نسخة من البايبل، أو الكتاب المسيحي

المقدس (التوراة والإنجيل)، أرسل بالبريد الإلكتروني رسالة إلى إدارة السلسلة الفندقيّة يحتجّ على وضع كتاب وصفه بأنّه «مملّ وباعث على الغباء» في غرف الفندق، فما كان من السلسلة الفندقيّة إلاّ أن أمرت بسحب نسخ الكتاب المقدّس من الغرف. غير أنّ ذلك أدّى إلى ما لم يكن بالحسبان، فقد احتجّ أحد القساوسة السويديين على سحب الكتاب ودعا إلى مقاطعة الشركة، ليتبعه احتجاج أحد الدعاة بقوله للشركة: لماذا تسحبون الكتاب المقدّس وتتركون الأفلام الخليعة متاحة في الغرف على شاشات التلفاز؟ فما كان من الشركة إلاّ أن قامت مرّة أخرى بإعادة الكتاب المقدّس من موقعه الذي كانت قد نقلته إليه، أي خلف أدراج مكاتب الاستقبال، إلى الغرف خوفاً على سمعتها لدى الزبائن. وممّا يزيد الأمر طرافة ويشبعه دلالة هنا أنّ نسبة السويديين الذين يذهبون إلى الكنيسة أسبوعيّاً لا يكاد يتجاوز الثلاثة بالمائة من السكّان. لكنّ الأمر بطبيعة الحال لا يقاس بهذه الطريقة. ففي السويد إلى جانب ذلك كنيسة رسميّة، تماماً كما هو الحال في بلاد أوروبيّة أخرى (بريطانيا وإيطاليا وفرنسا، مثلاً)، وهي كنيسة تسيطر على الكثير من رأس المال والأملاك، وتتلقّى دعماً ماليّاً من الدولة وعلى حساب دافعي الضرائب. فالدين مؤسّسة رسميّة لها حضورها. ومن الواضح أنّ الشعب السويدي لا يريد التخلّص من الكنيسة أو المؤسّسة الدينيّة، فالزيجات تتمّ في تلك الكنيسة وكذلك هي المآتم، حتى أنّه ليس بإمكان أحد مثلاً أن يدفن ميتاً خارج أراضي الكنيسة التي تسيطر على معظم مقابر البلاد، وتتولّى الدولة دفع تكاليف الدفن ومنها دفن وفيّات الفئات الدينيّة وغير الدينيّة الأخرى من سكّان البلاد، ومن ذلك من يتوفّى من المسلمين، كما ذكرت الصحيفة الأمريكيّة. ومع ذلك فإنّ قوّة الكنيسة الرسميّة ليست مقياساً للتديّن، أو ليست المقياس الوحيد لذلك، بل إنّ المؤسّسة الدينيّة بهذا المعنى شاهد على تطوّر العلمانيّة

أو الدنيويّة بدلاً من العكس. فكما تنقل الصحيفة الأمريكيّة عن أستاذ بجامعة إكستر البريطانيّة، ليست الكنائس المموّلة حكومياً، أو ما يعرف بكنائس الدولة، من هذه الزاوية أكثر من مصالح عامّة، مثل الكهرباء والماء، يحتاجها الناس عند الولادة أو الزواج أو الموت، لكنّها لا تكاد تعني شيئاً على المستوى الروحاني.

غير أنّ المستوى الروحاني ليس غائباً عن السويد أو عن غيرها من الدول الأوروبيّة. فكما نقلت **الوول ستريت جورنال** عن كرستر سترمارك، رئيس الجمعيّة الإنسانويّة السويديّة، الجمعيّة التي ينتمي إليها الرجل الذي احتجّ على وجود الكتاب المقدّس في غرفته بالفندق، «ليست السويد علمانيّة بالقدر الذي كنّا نظنّ». يؤكّد ذلك ما توصّل إليه باحث أمريكي هو فيليب جنكنز، أستاذ الدراسات الدينيّة والتاريخيّة في جامعة ولاية بنسلفانيا Penn State الأمريكيّة في مقالة نشرتها مجلّة **فورين بوليسي** (السياسة الخارجيّة) بعنوان «عودة أوروبا المسيحيّة»، يقول فيها إنّ أوروبا تعيش اليوم فورة دينيّة تتفاوت من منطقة إلى أخرى، لكنّها واضحة المعالم قويّة التأثير. ويشير جنكنز، مثلما يشير كاتب مقالة **الوول ستريت جورنال**، إلى ظاهرتين: الأولى ظاهرة انتشار الكنائس الخاصّة، أو الكنائس التي لا ترعاها الدولة أو تشرف عليها، وتزايد التابعين لتلك الكنائس؛ والظاهرة الثانية ظاهرة التدفّق الإسلامي في أوروبا سواء كان من خلال الحضور السكّاني المتزايد للمسلمين أو كان لتزايد الحركات الإسلاميّة بما فيها المسالم والإرهابي. هذه الظاهرة الثانية جديرة بالمزيد من التأمّل ولكن بشكل مستقلّ.

هنا سأحصر حديثي في الجانب المسيحي، أو الظاهرة الأولى، تحدوني في ذلك الرغبة في زيادة الوعي بظاهرة حضاريّة مهمّة في أحد أكثر الأماكن هيمنة على شؤون العالم. وفي هذا السياق يشير الباحث

الأمريكي جنكنز إلى عدد من الحركات المستقلّ بعضها عن بعض ضمن المعتقد الكاثوليكي والتي تشبه، كما يقول، ما تعرفه الولايات المتحدة من حركات إنجيليّة/تبشيريّة. فقد استطاعت تلك الحركات، أو الكنائس المستقلّة، أن تستقطب أعداداً كبيرة من الناس ومن الدعم المادّي تنافس به الكنائس الرسميّة أو المدعومة من الدولة. فهي تدفع أكثر للقساوسة الأكثر جذباً للمصلّين، بل إنّها تتنافس عليهم كما تتنافس أندية الكرة على اللاعبين الجيّدي السمعة. ويعني هذا أنّ أوروبا أو بعض دولها تسير باتجاه الوضع القائم في الولايات المتحدة حيث لا توجد كنيسة رسميّة وإنّما ما يسمّى أحياناً بـ «بازار» أو سوق شعبي من الكنائس المتنافسة على التابعين. وكان هذا الوضع قد أدّى إلى تزايد عدد المنتمين إلى الكنائس بأمريكا إلى ما يقارب الخمسين بالمئة من السكّان في مطلع القرن العشرين. ومع أنّه هبط الآن، كما تقول الوول ستريت جورنال، إلى سبعة عشر بالمئة، فإنّ ذلك العدد يتجاوز مجموع من يذهب إلى الكنيسة في بلجيكا وبريطانيا وفرنسا وألمانيا. وممّا يعنيه هذا هو أنّ ثمّة تأثيراً مباشراً للاقتصاد في الفورة الدينيّة، بمعنى أنّ المؤسّسات الدينيّة سواء كانت كنائس أم غير ذلك تنزع إلى اقتصاد السوق أو إلى ما عرف في الولايات المتحدة إبان عهد ريغان باقتصاديات العرض. فالدين يتأثر بالخصخصة أو أنّه يزدهر بازدهار ما يمكن أن يسمّى «اقتصاديات التديّن»، وهذه ليست ظاهرة جديدة كما يعرف دارسو التاريخ الأوروبي وغير الأوروبي، فلطالما استثمر الناس وبحثوا عن المال من خلال الدين وفطالما وجدوا لذلك المبرّرات.

الخلاصة هي أنّ السويد شأنها شأن دول أوروبيّة كثيرة تعيش حالة شدّ وجذب مع الدين والتديّن، والأمر ليس محسوماً كما يظنّ البعض حين يعتقدون أنّ أوروبا حقّقت علمانيّة كاملة، أو أنّها كما يرى آخرون ليست سوى قوى للتنصير. العلمنة في أوروبا قوّة متمكّنة دون شكّ،

لكنّها أبعد ما تكون عن السيطرة على مجريات الأمور. ونحن في العالم العربي والإسلامي بحاجة ماسّة إلى فهم أدقّ وأوثق لتلك التطوّرات لأسباب كثيرة ليس أقلّها تأثير أوروبا الهائل على تطوّر الحضارة الإنسانيّة وشؤون العالم. وإذا كان تناولنا للموضوع سينطلق لا محالة من خلال هموم غير أوروبيّة، فإنّ من المهمّ هو أن يكون منطلقه مؤسّساً معرفيّاً وغنيّ بالمعلومة وضمن إطار نظري تعالج المعلومة من خلاله. ونحن في العالم العربي والإسلامي نعيش بكل أسف فقراً مدقعاً فيما يتصل بهذه الجوانب، في حين تطغى الأيديولوجيا بتوجهيها، الإسلامي المتشدّد، والليبرالي المتشدّد، على طرح هذه المسائل. فنحن إمّا مؤيّدون لظاهرة أو منكرون لها، إمّا ساعون إلى الترويع منها أو التهليل لحضورها، بينما الحاجة أكبر إلى فهم أدقّ سواء للآخر أو لأنفسنا.

- 2 -

عوروبا: عوربة أوروبا؟

على غلاف أحد أعداد مجلّة الإيكونومست البريطانيّة الصادر عام 2006 طالع القرّاء الكلمة التي تعتلي هذه المقالة (طبعاً بشكلها الأصلي غير المعرب Eurabia). ولم تكن الكلمة من اختراع المجلّة، بل كانت قد ظهرت في عنوان كتاب في العام الذي سبق ظهور العدد، أي 2005، لباحثة بريطانيّة يهوديّة هي غيزيل لوتمان متخصّصة في تاريخ الجماعات أو الأقلّيات الدينيّة في العالم الإسلامي. وواضح من تركيبة كلمة «عوروبا» أو «يوريبيا» أنّ المقصود منها ربط أوروبا بالعرب، أي الإشارة إلى أوروبا تتعرّب أو تعرّبت بفعل العلاقة بين الدول الأوروبيّة والعالم العربي، العلاقة التي تنعاها الباحثة المشار إليها أو تأسف لها بل وتحذّر منها. فنحن، كما تقول لوتمان، نعيش مرحلة تحوّل أوروبيّة باتجاه العرب، مرحلة يحظى فيها العرب بالمكانة الرفيعة لدى الدول الأوروبيّة وقد آن الوقت، كما تقول، للالتفات إلى «تلك الكارثة» والتخلّص منها. ولوتمان، التي تستعمل هذا الاسم بوصفه بديلاً لاسمها الحقيقي وهو «بات يا عور» الذي يعني بالعبريّة «بنت النيل»، هي من يهود مصر الذين تركوها إبّان خمسينيّات القرن الماضي، وتحوّلت كما يدلّ نشاطها البحثي والتأليفي إلى متشدّدة صهيونيّة تحارب العرب والمسلمين حيث ثقفتهم وما صرختها التي تلقّفتها

«الإيكونومست» وطرحتها للنقاش إلاّ جزءاً من حملة محمومة تقودها لطرد العرب والمسلمين من أوروبا أو التقليل من شأنهم، منضمّة بذلك إلى عدد من اليهود المتعصّبين في أوروبا مثل الفرنسي فنكلكروت وغيره، وما تحديدها للعرب دون بقيّة المسلمين سوى تعبير عن نزعة عنصريّة عرقيّة.

ما يهمّني في هذه الملاحظات ليس تتبع أفكار ياعور (لوتمان) تحديداً وإنّما إلقاء نظرة ولو عابرة ـ على وضع الأقلّيات الإسلاميّة في أوروبا ضمن تأمّلي لعلاقة أوروبا بالأديان وإشكاليّة التديّن في سياق المشروع العلماني الغربي عموماً. بمعنى أنّ من الضروري هنا مواصلة النظر في هذه المسألة ضمن السياق الأوروبي/الغربي، أي ضمن طبيعة الأسئلة والمواقف التي عبّر عنها الأوروبيّون، ليتأتّى من ثم طرح المسألة من وجهة نظر عربيّة إسلاميّة مستوعبة للاختلاف الثقافي. ولعلّ من المفيد أن نبدأ هذه الملاحظات بأرقام تساعد على تبيّن خارطة الوضع المشار إليه. ففي الإحصائيّات المتاحة نجد أنّ أكثر الدول الأوروبيّة اكتظاظاً بالمسلمين هي فرنسا بنسبة تصل إلى ما بين الثمانية والعشرة بالمئة، أي ما بين الخمسة والستة مليون مسلم من مجموع السكّان البالغ ثلاثة وستّين مليوناً. تأتي بعد ذلك هولندا بنسبة 6٪ ثم الدنمارك بـ 5٪. وتحتلّ السويد المرتبة السادسة وألمانيا السابعة ثم بلجيكا. أمّا المفاجأة، بالنسبة لي على الأقلّ، فكانت المملكة المتحدة التي جاءت في المرتبة التاسعة بعد بلجيكا. فمن يسمع بما يحدث من مشاكل مع الجاليات المسلمة في بريطانيا يظنّ أنّهم هناك يفوقون غيرهم من الجاليات الإسلاميّة عدداً. لكنّ العبرة ليست بالعدد كما يتّضح.

الإحصائيّة المشار إليها نشرتها مجلة الإيكونومست عام 2003، كما أنّها نشرت على موقع هيئة الإذاعة البريطانيّة البي بي سي في 23 ديسمبر 2005، وبطبيعة الحال فإنّ الإحصائيّات ليست ممّا يؤخذ حسب

قيمته الظاهرة، فقد تكون مضلّلة من حيث الدلالة والأهمّيّة. فكما نعرف من حالة الأقلّيّة المسلمة في بريطانيا، كان التأثير أكبر من الحجم العددي، على عكس الوضع في بلاد أخرى مثل سويسرا أو النمسا حيث التفوّق في العدد قياساً ببريطانيا والضآلة في التأثير أو التوتّر. لكن لا شكّ أنّ الأعداد الكبيرة من المسلمين في فرنسا وهولندا كان لها تأثيرها أيضاً، ربما ليس بسبب العدد نفسه لكن لحجم التأثير أو البروز على الساحتين السياسيّة والثقافيّة/الاجتماعيّة. ومع ذلك فإنّ السؤال هو: هل ذلك التأثير مهما بلغ حجمه بالقدر الذي يبرّر أراجيف الصهيونيّة غيزيل لوتمان (بيت ياعور) أو غيرها مثل الهجمات التي شنّها الفرنسي فنكلكروت؟ هل أدّت تلك الأعداد أو أدّت مطالبها إلى وضع أوروبا على طريق التغيّر نحو العروبة فعلاً؟

القلق الذي عبّرت عنه ياعور تجاه وضع المسلمين في أوروبا والغرب عموماً ليس فريداً من نوعه، وإنّما هو ممّا يشترك فيه معها عدد من الباحثين والكتّاب الأوروبيين والأمريكيين. وقد ظهرت عناوين كتب كثيرة تثير القلق والأسئلة نفسها تقريباً وإن لم يكن بالحدّة نفسها بالضرورة. هناك مثلاً كتاب بعنوان **بينما كانت أوروبا نائمة: كيف يدمّر الإسلام المتطرّف الغرب من الداخل** لبروس باور، مثلما أنّ هناك كتاباً بعنوان **فرصة الغرب الأخيرة: هل سنكسب صراع الحضارات** لتوني بلانكلي، وهكذا. كل هذه الكتب وغيرها تنظر إلى الأرقام المشار إليها أعلاه وإلى الأحداث التي عرفها الغرب بدءاً بالحادي عشر من سبتمبر عام 2001 ووصولاً إلى أحداث الشغب في فرنسا عام 2005 والهجمات الإرهابيّة في بريطانيا بوصفها دلالة واضحة على الخطر الذي أسماه البعض «إرهاباً إسلاميّاً» والبعض الآخر «أسلمة» بينما رآه آخرون بوصفه «استعماراً معاكساً». لكن لا شكّ أنّ بات ياعور وجدت اللفظة الأكثر جاهزيّة للالتصاق بالذهن، فقد ظهر

كتاب آخر يستعمل العبارة نفسها للروائيّة والكاتبة الصحفيّة الأمريكيّة كلير بيرلنسكي بعنوان عوروبا: **المحور الأوروبي العربي**.

ممّا يبدو واضحاً هنا أنّ من الخطأ التعامل مع وضع المسلمين في الدول الأوروبيّة بوصفه وضعاً واحداً، فالاختلافات واضحة ليس في عدد المسلمين أو نسبتهم، وإنّما ـ وهذا هو الأهمّ ـ في تأثيرهم وفي مدى اندماجهم في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها. لم يسمع مثلاً أنّ مشكلات كبيرة حصلت في ألمانيا أو في بلجيكا، في حين أنّ فرنسا وبريطانيا شهدت ألواناً من التوتّر. فهل يعود ذلك إلى التركيبة العرقيّة للمسلمين في تلك الأقطار (الأتراك في ألمانيا، والعرب في فرنسا، والباكستانيين في بريطانيا)؟ أم أنّ ذلك يعود إلى الأوضاع الاقتصاديّة في تلك البلاد؟ أم إلى السياسات الخارجيّة؟ لا شكّ أنّ من الممكن إثبات أهميّة كل من تلك العوامل، لكنّها بالتأكيد تتفاوت من بلد أوروبي إلى آخر (وضع المسلمين الاقتصادي في فرنسا، والسياسة الخارجيّة في بريطانيا). لكن بعيداً عن الأسباب، ما هي يا ترى طبيعة التأثير الذي يتركه التوتّر بين تلك الجماعات من ناحية والمجتمعات والحكومات الأوروبيّة من ناحية أخرى؟ أيّ تأثير سيتركه الانتماء الإسلامي على أنظمة الحياة والعمل في الدول الأوروبيّة المختلفة؟

هذه الأسئلة أو ما يشبهها سبق أن طرحت في حالة الجماعات اليهوديّة عندما كانت جماعات تسعى إلى الخروج من عزلتها الإثنيّة والاقتصاديّة في المجتمعات الأوروبيّة في مطلع القرن التاسع عشر. كانت عمليّة الاندماج عمليّة صعبة وطويلة ومعقّدة وقد انتهت بالفعل باندماج الكثير من اليهود في مجتمعاتهم، لكن ليس قبل استحداث قوانين وتعديل قوانين تسمح لأولئك بالمشاركة في الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة. الحياة السياسيّة هي التي تأخّرت نسبيّاً، لكنّها حدثت بالفعل، وإلاّ لما أمكن اختيار رئيس وزراء بريطاني يهودي في منتصف

القرن التاسع عشر، هو بنيامين دزرائيلي، ولا رئيس جمهوريّة فرنسي ذو انتماء يهودي ولو جزئي في القرن العشرين هو ساركوزي. نعم هناك اختلافات مهمّة بين المسلمين واليهود ولا ينبغي التوسّع في المقارنة لأنّها قد تصبح مضلّلة، لكن وجود سابقة بالإضافة إلى سابقات تاريخيّة أخرى قد يكون مفيداً. ولعلّ من البدهي القول هنا إنّ الجماعات المسلمة والمجتمعات الأوروبيّة مطالبة جميعاً بالموائمة بين أوضاعها والأوضاع الأخرى، أي أنّ قدراً من الموائمة المتبادل ضروري، ولكن إلى أيّ حدّ؟ وهل سيكون ذلك كافياً في ظلّ التطوّرات الإقليميّة والدوليّة.

- 3 -

طلال أسد ومساءلة العلمانيّة الغربيّة

لا يشكّ البعض في أنّ المجتمعات الغربيّة مجتمعات علمانيّة أو لا دينيّة، لكن واقع الحال يقول إنّ المجتمعات الغربيّة مجتمعات «تسعى» إلى العلمانيّة ولم تحقّقها بالكامل. هي، كما يرى بعض الباحثين، مجتمعات علمانيّة من ناحية ومحافظة على الكثير من تركتها الدينيّة من ناحية أخرى. أحد الباحثين في هذا المضمار، هو الأمريكي غيل أنيدجار صاحب كتاب **اليهودي، العربي: تاريخ العدو**، الكتاب الذي يتناول مفهوم «العدو» وتطوّر ذلك المفهوم في الثقافات الغربيّة، وتاريخ تمحوره حول شخصيّتي اليهودي والعربي، الأوّل بوصفه عدوّاً من الداخل والآخر من الخارج. ويتّضح من الكتاب أنّ أنيدجار يربط تاريخ العدو بتاريخ الدين والتديّن في الغرب من حيث أنّ الدين ما زال قوّة مؤثّرة في الحياة الثقافيّة وعلى حساب العلمنة، وقد لفت نظري أنّ أنيدجار ينسب رؤيته للعلاقة بين الدين والعلمنة في الغرب إلى باحث أو مفكّر مشهور هو طلال أسد، أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة ولاية نيويورك (SUNY). ففي بعض كتب أسد، أو بعض أشهرها، وقفات تحليليّة مهمّة لمفهوم العلمانيّة ودرجة تحقّقها في المجتمعات الغربيّة، ومن تلك الكتب كتابه **تشكّلات العلماني: المسيحية، الإسلام، الحداثة** (ستانفورد، 2003).

في ما يلي أودّ الوقوف على بعض أهمّ الأفكار التي يدفع بها أسد

ضمن متابعتي في ما مضى من مقالات لإشكاليّة الديني والعلماني في أوروبا بشكل خاصّ والغرب بشكل عامّ. ولكنّي أجد من الضروري قبل ذلك أن أعرف بأسد لدى من لا يعرفه من القرّاء. ولعلّ في طليعة ما ينبغي أن يتضمّنه ذلك التعريف هو العودة خطوة أخرى إلى الوراء للإشارة إلى أنّ طلال هو ابن الكاتب والرحّالة الإسلامي المعروف محمد أسد الذي ولد يهودياً باسم ليوبولد فايس ثم اعتنق الإسلام بعد تنقّله في العالم الإسلامي وتعلّمه العربيّة ومعايشته للمسلمين سواء في المملكة العربيّة السعوديّة التي جاءها وأقام فيها في عهد الملك عبد العزيز أو في باكستان حيث أقام أيضاً وشارك في قيام تلك الدولة بعد الحرب العالميّة الثانية. ومحمّد أسد هو أيضاً صاحب المؤلّفات الشهيرة، **الطريق إلى مكة والإسلام عند مفترق الطرق** وصاحب ترجمة إنجليزيّة معروفة للقرآن الكريم، وأخيراً صاحب الكتب التي تنقد الحياة المادّيّة في الغرب في سياق رؤيته الإسلاميّة. ولعلّ هذا الموقف الأخير، بالإضافة إلى معرفة أسد الأب المعمّقة بديانته الأصليّة اليهوديّة، تأتي ضمن التركة التي تلقّاها الابن طلال من والده. وكان طلال قد ولد بالمدينة المنوّرة لأم عربيّة تزوّجها والده في المملكة، ثم أكمل تعليمه في اسكتلندا وإنجلترا في ميدان الأنثروبولوجيا (علم الإنسان أو الأنسنة). ففي خلفيّة طلال تكمن تلك المعرفة الحميمة والمعمّقة للأديان السماويّة الثلاثة، سواء بالوراثة (اليهوديّة) أو بالمعايشة (المسيحيّة) أو بالاعتناق والمعايشة والتأليف معاً (الإسلام).

ومع أنّ علاقة طلال الشخصيّة بالإسلام حاليّاً ليست واضحة لي، فإنّ ما يتبيّن من قراءة بعض ما كتب هو أنّه رُبّي في بيت مسلم بالإضافة إلى أنّه قضى شطراً من طفولته في العالم الإسلامي ثم عاد إليه أستاذاً فيما بعد وأنّه ما يزال شديد القرب من المسلمين والثقافة الإسلاميّة ومنتقداً للمواقف الغربيّة المعاديّة للمسلمين بشكل عام.

في كتابه تشكّلات العلماني المشار إليه أعلاه يطرح أسد رؤية لوضع العلمانيّة في المجتمعات والأنظمة الغربيّة مميّزاً في البدء بين مفهومي «العلماني» و«العلمانيّة» بوصف الأوّل حقلاً معرفيّاً والثاني مبدءاً أو أيديولوجيّة سياسيّة، ومتسائلاً بعد ذلك عن إمكانيّة إخضاع هذين المفهومين للبحث الأنثروبولوجي. ويبدو من تساؤل أسد أنّه يشعر بحساسيّة طرح العلماني والعلمانيّة للبحث الأنثروبولوجي لأنّ الدراسات الغربيّة في ذلك الميدان تكاد تنحصر في الأنظمة الاجتماعيّة التقليديّة وهي أنظمة دينيّة (وقد تعدّ بدائيّة) غالباً، بينما تعدّ المجتمعات الغربيّة ذات أنظمة تدرس اجتماعيّاً، أي من منظور علم الاجتماع، وليس الأنثروبولوجيا أو العلوم المتصلة به مثل الإثنولوجيا. فإخضاع العلمانيّة، نظام الشعوب الغربيّة «المتحضّرة»، لا يخلو من مغامرة أكاديميّة يخطو أسد نحوها بحذر وإن بقوّة منهجيّة ومعرفيّة معاً، كما يتضح من كتابه. ولعلّ من أوّل الأسانيد التي يقدّمها الباحث لتأكيد مشروعيّة الطرح هي أنّه «إن كان هناك شيء متّفق عليه [في البحوث المتصلة بالأديان والعلمانيّة] فهي أنّ قصّة التطوّر المتسلسل من الديني إلى العلماني لم تعد مقبولة». فمع عودة الديني أو الأديان إلى التأثير في حياة المجتمعات المعاصرة، صار من الضروري إعادة التساؤل عن الخطاب العلماني أو العلمانيّة نفسها في المجتمعات التي تدّعي الوصول إلى تلك المرحلة من «التطوّر».

يقدّم أسد في سياق مناقشته عرضاً نقديّاً لبعض أطروحات الفيلسوف تشارلز تيلور الذي يرى أنّ العلمانيّة مرتبطة بالحداثة وأنّ ظهور الدولة بمفهومها الحديث (حيث الدولة مرتبطة بشعب) يعود إلى تطوّر العلمانيّة. ومن هنا يرى تيلور أنّ العلمانيّة ظاهرة تنسحب على كل الدول والمجتمعات التي تسير باتجاه الحداثة في العالم المعاصر، أي أنّها ليست ظاهرة غربيّة فحسب. يرى طلال أسد أنّ تصوّر تيلور

للمجتمعات الغربيّة من هذا المنظور غير دقيق وأنّ العلمانيّة المفترضة لم تتحقّق، بل إنّ مفاهيم الديموقراطيّة والحداثة المتصلة بها هي الأخرى محلّ شكّ. فتصوّر تيلور يجنح نحو المفترض أكثر من وقوفه على أرض الواقع: إنّه يتحدّث عن مجتمعات افتراضيّة، أو مجتمعات علمانيّة/ ديموقراطيّة/ حديثة بالمعنى الذي يتمنّاه. فالمجتمع الغربي الحديث (ديموقراطي وعلماني) يفتقر إلى الصفات التي يراها تيلور ومنها، على سبيل المثال، أنّ الفرد يتحرّك بحافز ذاتي لدفع الضريبة والدفاع عن الوطن وكذلك المشاركة في عمليّة الحكم. هذه الصفات، يقول أسد، سيخبو بريقها حالما نعلم أنّ القوانين والدول هي التي تفرض دفع الضريبة وهي التي أوجدت الخدمة العسكريّة الإلزاميّة. أمّا المشاركة في الحكم، والتي يقصد بها تيلور، المشاركة في الانتخابات فإنّ الإحصائيّات، كما يقول أسد، تؤكّد تضاؤل حجم تلك المشاركة في كثير من الدول «الديموقراطيّة». من هذه النقاط وغيرها يصل طلال أسد إلى مسألة أخرى تؤكّد أنّ ما يعرف بالمجتمعات الديموقراطيّة الحديثة ليست ديموقراطيّة أو حديثة بالمعنى المتخيّل أو المفترض، المعنى المرتبط بالعلمنة والعلمانيّة. فالتصوّر المطروح لدى تيلور وآخرين هو تصوّر «متخيّل» فعلاً. وهذا التصوّر تصنعه وسائل الإعلام، أو «وسائط» الإعلام بتعبير أدقّ. فهو تصوّر «تتوسّط» في إنتاجه تلك الوسائل أو الوسائط، وتؤثّر فيه، وهو تصوّر علماني، كما يقول أسد، لكنّ الواقع ينفيه أو ينفي بعضه، كما هو الحال في مسألة الهويّة والطبقيّة والانتماء إلى الدين والنوع (الجندر أو الجنوسة: الأنوثة والذكورة). هذه الهويات والانتماءات تصدر عن واقع أكثر تعقيداً وتركيبيّة وتناقضاً ممّا يتضمّنه التصوّر العلماني الافتراضي لدى تيلور وغيره. ولعلّ من أوضح الأمثلة التي يقدّمها أسد هنا هي تلك المتصلة بالمشاركة الشعبيّة في القرار السياسي. فالمشاركة تتمّ بشكل محدود

جدّاً وصناعة القرار ليست مسألة شعبيّة بل إنّ الانتخابات كثيراً ما تبتعد عن وعود المرشّحين السياسيين، وأصحاب القرارات الاقتصاديّة ليسوا سوى فئة محدودة متعالية على الإنسان العادي. أمّا دور الدين في كل ذلك، أو علاقة الدين بهذا الوضع المعقد والمختلف عن «المفترض» فموضوع آخر يحتاج إلى وقفة أخرى.

- 4 -

أنسنة العدو

«كنت أؤنسن الآخر باستمرار. لقد أنسنت الجندي الإسرائيلي...

وسأواصل أنسنة العدو». محمود درويش

هذه العبارة وردت على لسان الشاعر الفلسطيني محمود درويش في مقابلة أجرتها معه صحيفة **الغارديان** البريطانيّة سنة 2002. ودون أدنى شكّ فإنّ العبارة التي ترجمتها عن الإنجليزيّة ستمثّل إشكالاً كبيراً لكثير من الناس، فكيف يمكن لأحد أن ينظر إلى عدوّه نظرة إنسانيّة طالما أنّ ذلك العدو لم يأبه لتلك الإنسانيّة حين ارتكب فعل العدوان أو فعل ما به صار عدوّاً. غير أنّ حقيقة الأمر هي أنّ الأنسنة شيء مختلف تماماً عن القبول والاحتضان أو المناصرة. إنّها شيء آخر.

في مجموعة درويش **حالة حصار** يتضح المقصود، أو جانب من المقصود، بالأنسنة حين يوجّه الشاعر خطابه إلى الجندي الإسرائيلي قائلاً:

«[إلى قاتل:] لو تأمّلت وجه الضحيّة

وفكّرتَ، كنتَ تذكّرتَ أمّك في غرفة

الغاز، كنت تحرّرت من حكمة البندقيّة

وغيَّرت رأيك: ما هكذا تستعاد الهويّة!»

الأنسنة هي تذكير العدوّ بأنّه كان يوماً ضحيّة أو قريباً لضحيّة، تذكيره بالمأساة وبالألم، تذكيره بأنّ أمّه التي ربما تكون قضت في غرف الغاز النازيّة والتي لن يتردّد هو في اعتبارها إنساناً إنّما هي مساوية في الإنسانيّة للضحيّة التي يقتلها دون مراعاة لإنسانيّتها. فإن لم يكن الجندي إنساناً حين يرتكب فعل القتل فإنّه إنسان بانتمائه لعائلة الإنسانيّة التي تنتمي إليها أمّه.

من هذه الدلالة تتفرّع دلالة أخرى ربما كانت أقرب إلى معنى الأنسنة والإنسانيّة، هي أنّ العدو هو نفسه ضحيّة لنفسه، ضحيّة خيانته لإنسانيّته نفسها، إنسانيّته الكامنة وغير المفعلة لحظة ارتكاب الجرم. ومن هذا المنطلق يمكن النظر بقدر من العطف أو الشفقة على العدوّ حين يبدو بوصفه إنساناً يخسر إنسانيّته وهو من ثم بحاجة إلى المساعدة، لا ليواصل عدوانه وإنّما ليستعيد قوى الرحمة والتعاطف التي تمثّل جوهر تلك الإنسانيّة.

أنسنة العدو بهذه المعاني هي أيضاً ما أراده كاتب فلسطيني آخر هو الراحل غسان كنفاني في روايته عائد إلى حيفا حين صوّر العدوّ الصهيوني صوراً يستند بعضها إلى إنسانيّة حقيقيّة في شخص زوج وزوجته يغرّر بهما لكي يصيرا شريكين في احتلال أرض قيل لهما إنّها بلا شعب. فقد أراد كنفاني أن يربط مصير الزوجين اليهوديين بمصير زوجين فلسطينيين يفقدان ابنهما في طفولته أثناء عمليّة الاحتلال الأولى في 48 ويحاولان استعادته ليكتشفا أنّه صار ابناً بالتبنّي للزوجين اليهوديين اللذين بلغا من العمر عتيّا، فتنشأ من ذلك مفارقات مأساويّة تتبيّن من خلالها إنسانيّة كامنة لدى الجميع وتطرح من خلالها أيضاً

تلك الإشكاليّة الكبرى التي يشير إليها درويش في النصّ المقتبس أعلاه، إشكاليّة الهويّة.

هذه الدلالات ليست أيضاً غريبة على الخطاب الأدبي أو الثقافي بوجه عام وفي مراحل مختلفة من تاريخ الثقافات. ومن الأمثلة التي تحضر إلى الذهن الكيفيّة التي نظر بها الغرب وما يزال إلى البطل والقائد المسلم صلاح الدين الأيّوبي الذي تصوّره ملاحم العصور الوسطى الأوروبيّة بوصفه «العدوّ النبيل»، أو «العدوّ الكريم»، وتستعيده ملاحم عصر النهضة، مثل «القدس محرّرة» للإيطالي تاسو، في شخصيّة الفارس المسلم الشهم وإن لم تربطه مباشرة بصلاح الدين. وما يزال اسم صلاح الدين يتردّد في كتابات أوروبيّة وأمريكيّة مختلفة بتلك الصورة التي تتجاوز مجرّد الأنسنة إلى الاحتفاء. لكن قول هذا لا ينبغي أن يغفل عاملين: الأوّل أنّ هذه حالة تكاد تكون معزولة، فالصورة الغالبة على العدوّ هي الشراسة والإجرام، والعامل الثاني هو الجانب البلاغي أو الاستراتيجي الخطابي في تصوير العدوّ بوصفه شهماً. ففي قرارة الصورة النبيلة للعدوّ المؤنسن، في العصور القديمة بشكل خاصّ، تكمن الرغبة في إثبات قوّة الذات وتميّزها لأنّها اعترفت بفضائل العدوّ، ولأنّها تثبت بذلك أنّها تتفوّق على عدوّ متميّز وليس على عدوّ عادي أو دنيء الخصال. فالعمل الأدبي ومؤلّفه ومعه ثقافة المؤلّف ومجتمعه يكتسبون جميعاً من خلال ذلك التصوير سموّاً يتجاوز سموّهما لو اكتفيا بهجاء العدوّ أو بإثبات التفوّق على خصاله السيّئة أو العاديّة.

إنّ كيفيّة النظر إلى العدوّ والتعامل معه، سواء بالأنسنة أم غيرها، مسألة بالغة التعقيد والأهمّيّة ليس على المستوى الأدبي أو البلاغي فحسب وإنّما على المستوى الأخلاقي والفلسفي. ولعلّ من المسائل المطروحة هنا هي مفهوم العدوّ: من هو العدوّ؟ وكيف نحدّده ونتعرّف

عليه؟ الباحث الأمريكي اليهودي غيل إنيدجار Anidjar توقّف عند هذه المسألة وأمعن النظر فيها ليخرج من ذلك بكتاب لعلّه الأول من نوعه حول مفهوم العدوّ وكيفيّة فهمه وتناوله في الموروث الديني والفلسفي والأدبي. وتحدّث حول الموضوع في أعمال أخرى ليوضح كيف أنّ الموروث الأوروبي بفروعه المختلفة يخلو من مفهوم العداوة والعدوّ.

- 5 -

أنيدجار ومفهوم العدو في السياق العلماني

قبل الوقوف على آراء أنيدجار في العدوّ والعداوة ينبغي أن أشير إلى أنّ الباحث الأمريكي هو أحد المهتمّين الغربيين الكثر بالصراع العربي الإسرائيلي، لكن اهتمامه ليس سياسيّاً بحتاً ولا تاريخيّاً بحتاً. كما أنّه ليس اجتماعيّاً أو فلسفيّاً أو دينيّاً. هو أقرب إلى الفلسفي في توجّهه وعمقه لكنّه في التحليل الأخير يشمل بقيّة الجوانب على تفاوت في الأهمّيّة بينها. فهو في كتابه **اليهودي، العربي: تاريخ العدو** (2003) مشغول بمفهوم أساسي ولكنّه مثير لغرابة طرحه. فالباحث الأمريكي معني بمفهوم العدوّ: من هو العدوّ؟ ولماذا يغيب هذا المفهوم من حيث هو مفهوم عن الخطابات الثقافيّة والسياسيّة وغيرها؟ بل إنّ أنيدجار معنيّ بالسؤال على مستواه الأوسع: لماذا يغيب هذا المفهوم عن تاريخ الفكر الغربي؟ فعلى كثرة المفاهيم المطروحة في تاريخ الفكر، الفلسفي بشكل خاصّ، منذ اليونانيين، لا نجد، حسب أنيدجار، أحداً عني بمفهوم «العدو» في حين إنّ مفهوم «الصديق» و«الصداقة» من المفاهيم المطروقة التي شغلت أذهان كثير من المفكّرين والباحثين.

من عنوان الكتاب يتبيّن أنّ أنيدجار لا يتوقّف عند الجانب المفاهيمي للعدو والعداوة، وإنّما يتعدّى ذلك إلى التاريخ الفعلي الذي

يمثّل النموذج أو الأرض الخصبة للبحث. ففي تاريخ أوروبا كان اليهود والعرب ولفترات طويلة تمتدّ حتى يومنا هذا، وإن على تفاوت بينهم، هم الذين ينقلون المفهوم من تجريديّته إلى مداه المتعيّن، بل إنّ المفهوم تطوّر في ظلّ العلاقة الأوروبيّة مع المجموعتين كما لم يتطوّر مغ غيرهما. اليهود والعرب، بتعبير آخر، يجسّدون العدو بالنسبة للأوروبي من حيث يمْثُل هذا الأخير بوصفه مختلفاً دينيّاً وإثنيّاً. غير أنّ العدو، مع ذلك، يختلف في صورته العربيّة عنه في صورته اليهوديّة. يقول أنيدجار إنّ العربي كان دائماً العدو من الخارج، في حين أنّ اليهودي ظلّ ينظر إليه بوصفه العدو من الداخل. ذلك أنّ العرب لم يكونوا متداخلين بالحياة الأوروبيّة وثقافتها وتركيبتها الاجتماعيّة، بينما كان اليهود وعلى مدى ألفي عام تقريباً من سكّان القارّة الأوروبيّة على ما بين سكناهم وسكنى غيرهم من تفاوت شديد في المقام والحظوظ.

يقول أنيدجار هذا وهو شخصيّاً في وضع يتجاوز وضع الباحث المحايد أو الذي يسعى للحياد، فهو ليس مجرّد باحث أمريكي وإنّما هو باحث أمريكي يهودي، أي أنّ القضيّة تعني له الكثير وأنّ لها حساباتها التي لا تخفى. فأن ينطق يهودي بما نطق به ليس سهلاً كما يعرف المثقّفون الغربيّون اليوم، والشواهد كثيرة على ذلك. وقد زاد من صعوبة الوضع بالنسبة لأنيدجار، وهو أستاذ مساعد بقسم الدراسات المقارنة بجامعة كولومبيا الأمريكيّة بنيويورك، أنّه يتجاوز البحث التاريخي والثقافي إلى السياسي في موقفه العام والمعلن. فهو شديد الانتقاد لإسرائيل وللصهيونيّة والمرتكزات التي قام عليها خطابها وخطاب كثير من اليهود. ومن ذلك نقده لمفهوم «معاداة الساميّة». فهو في ذلك السياق يوضّح أنّ مصطلح الساميّة استحدثته أوروبا في القرن التاسع عشر، وأنّها حين استحدثته وصفت به كلاًّ من اليهود والعرب على حدّ سواء. لكنّ اللافت هو أنّ تلك الدلالة الجمعيّة سرعان ما

توارت مع مجيء القرن العشرين لتحلّ محلّها دلالة محصورة في اليهود الذين صاروا بمقتضى التحوّل الدلالي الجديد هم الساميين الوحيدين ولتصير معاداة الساميّة معاداة لليهود فقط وليس للعرب. «لماذا اختفى مفهوم (الساميين) هذا بشكل تامّ تقريباً؟» يتساءل أنيدجار، «. . . لماذا لم يعد ممكناً أن يقال عن اليهود ما كان يقال عن العرب؟ لماذا كل عدم التوازي هذا في حين كان التوازي هو السائد وإن لفترة لم تزد على القرن؟».

هذا التحوّل يضعه أنيدجار في سياق أوسع هو السياق العلماني/الديني. وفي هذا السياق يستعيد الباحث الأمريكي/اليهودي سياقاً قديماً رسمه وكتب من خلاله الفيلسوف سبينوزا في القرن السابع عشر تحت لافتة «اللاهوتي/السياسي» في كتاب شهير يرفع هذا العنوان ويبرز مساعي سبينوزا لخلخلة أو تقويض الأسس الدينيّة اليهوديّة/المسيحيّة في أوروبا. غير أنّ التوجّه العلماني الذي دعمه سبينوزا وغيره على مدى ثلاثة قرون تقريباً لم يؤدّ في قراءة أنيدجار لتاريخ أوروبا الثقافي العام إلى تحقيق ذلك الحلم التنويري. فحسب الباحث الأمريكي ما تزال العلاقة التوأميّة بين العلماني واللاهوتي أو الديني فاعلة في تاريخ الغرب عموماً وأوروبا بشكل خاصّ وما تزال العلمانيّة الكاملة بعيدة المنال في السياق الثقافي الغربي. هنا يلعب العدوّ ومفهوم العداوة دورهما في سياق يظنّ الكثيرون أنّه لم يعد قائماً. ذلك هو السياق الديني الذي يمكن بمقتضاه استعادة اليهودي بشكل خاص بوصفه العدو القديم المتأصّل في الخطاب الديني المسيحي.

لسنا هنا في حيّز يمكن من خلاله أن ندخل في تفاصيل مشروع أنيدجار بما فيه من تركيبيّة وتعقيد، وكل ما يمكننا التوقّف عنده لا يكاد يتجاوز الأطروحات العامّة. وعلى هذا المستوى يمكننا أن نتبيّن أنّ الباحث الأمريكي معني بنقد بعض مرتكزات الحضارة الغربيّة متّكئاً

على استكشافاته الشخصيّة في أصول تلك الحضارة من ناحية، وعلى ما توصّل إليه بعض المفكّرين الغربيين من ناحية أخرى. غير أنّ ما يلفت النظر هنا هو أن أنيدجار فيما يعتمده من أصول مرجعيّة لا يكاد يخرج عن إطار واحد يتضح من تبيّن هويّة صانعي تلك المرجعيّة. فهؤلاء يمتدّون من سبينوزا، كما سبقت الإشارة، إلى الفرنسيين إمانويل ليفيناس وجاك دريدا. وليس جديداً أن يقال إنّ هؤلاء الثلاثة هم من اليهود الأوروبيين، فهل قصد أنيدجار إلى ذلك قصداً؟ أم أنّ أولئك كانوا يهوداً بالمصادفة؟ تلك أسئلة ستظلّ عالقة على الرّغم من أنّ أطروحة أنيدجار تبدو وكأنّها تتجاوز الانتماء الفئوي إلى ما يبدو وكأنّه انتماء كوني متجاوز.

الباب الرابع

العرب في الثقافة الأمريكيّة

1 ـ كيف يرى المثقفون الأمريكيون قضايانا

2 ـ القضية العربيّة في الثقافة الأمريكيّة

3 ـ العرب في روايات أبدايك

4 ـ العرب كما يراهم كومونياكا

- 1 -

كيف يرى المثقفون الأمريكيون قضايانا؟

حين نتحدّث عن الموقف الأمريكي تجاه القضايا العربيّة، خاصّة الصراع مع إسرائيل، فإنّ الحديث غالباً ما ينحصر في الموقف الحكومي الأمريكي، دون أن يشير إلى مواقف تعبّر عنها شرائح أخرى في المجتمع الأمريكي، سواء كانت اقتصاديّة أم إعلاميّة أم ثقافيّة. الاقتصاد والإعلام ليسا غائبين تماماً عن الوعي العربي كما تعكسه وسائل الإعلام العربيّة من خلال الأخبار أو من خلال ما ينشره الكتاب في تلك الوسائل، فما تبثّه الوكالات الغربيّة وتنشره الصحف يدخل الوعي الشعبي والنخبوي العربي وإن على مستويات متباينة. ما يغيب غالباً هو الناحية الثقافيّة والفكريّة، فقليلاً ما نسمع رأياً صادراً عن مفكّر أو كاتب شهير حول العرب وصراعهم مع إسرائيل. ولعلّ جزءاً من ذلك يعود إلى أنّ أولئك المثقّفين بعيدون فعلاً عن وسائل الإعلام التي يمكن أن تنقل آرائهم، أو أنّهم ليسوا مشغولين بتلك القضايا، على الأقلّ على المستوى العام، أي أنّ آراءهم ليست ممّا يحرصون على بثّه على الناس.

غير أنّ هذه التحوّطات والاحتمالات لا ينبغي أن تقلّل من أهمّيّة التعرّف على ما يقوله أولئك بالبحث عنه أوّلاً ونقله كلّما أمكن ذلك. فالمثقّفون في أيّ سياق حضاري أو اجتماعي هم العقل المفكّر في ذلك المجتمع، والمثقّفون هنا، سواء في السياق الأمريكي أو غيره،

ليسوا بالضرورة المختصّين بالعلوم السياسيّة أو العاملين في مؤسّسات البحث المعروفة بـ «الثنك تانك» Think tank التي تعطي استشاراتها للحكومات والتي تعدّ، في الولايات المتحدة بالذات، من أنشط المراكز في العالم وأضخمها حجماً وتأثيراً. المثقّفون يشملون أولئك المختصّين لكنّهم ليسوا محصورين في فئتهم. فهناك إلى جانبهم شريحة أخرى قد تكون مهمّشة رسميّاً على الرّغم من حضورها البارز أو أنّها تنأى بنفسها عن الخطاب الرسمي في نوع من التهميش الذاتي الذي يتضمّن نوعاً من الاحتجاج غالباً.

تلك الفئة الأخيرة لا تحضر حتى في وسائل الإعلام الأمريكيّة بأنواعها المختلفة إلاّ لماماً (ومن هنا قد يبدو من المفارقة أن نتوقّع من المتابع العربي أن يعرف عنهم شيئاً إذا كانوا غائبين أو شبه غائبين عن الساحة الإعلاميّة الأمريكيّة نفسها). لكنّ الإعلام الأمريكي، كما يعلم الكثيرون، من أكثر وسائل الإعلام سطحيّة في العالم الغربي، من ناحية، ومن أكثرها تشويهاً للحقائق، من ناحية أخرى، على الرّغم ممّا يمتلكه من قوّة ضاربة في التأثير والانتشار، وهو من هنا غير معني بالثقافة الجادّة أو برأي المثقّفين، إلاّ في حالات نادرة. لكن هذا لا يعني جواز إغفال التعرّف على ما يقوله أولئك المثقّفون سواء بشكل مباشر أو غير مباشر في أعمالهم، فتأثير ذلك كلّه يصل وإن على نحو بطيء وغير منظور. لكن أهمّيّته الحقيقيّة، في تقديري، ليست في ذلك التأثير بقدر ما أنّها في كونه يعكس صورة الثقافة في مجراها العميق، المجرى الذي يبقى وتتراءى فيه الشخصيّة الحضاريّة الأكثر ديمومة. أقصد هنا ما نقرأه في كتابات المفكّرين أو الفلاسفة، وفي ما ينشر من روايات أو ما يمثّل في مسرحيّات أو ما تتضمّنه قصائد تعدّ من الأدب الجادّ، أو ما يتمثّل في الأعمال الفنيّة على اختلافها من تشكيليّة وغيرها.

في الفترة الأخيرة تبيّن بعض ما أشير إليه في الأثر الذي ينسب

إلى الفيلسوف الألماني ليو ستروس، كما يرى الكثيرون. فالأكاديميّون الذين تسنّموا مناصب في إدارة جورج بوش ممّن يعرفون بالمحافظين الجدد وتركوا أثراً واضحاً لعلّ أبرزه حرب العراق، كانوا من تلامذة ستروس الذي تنسب إليه أفكار تناقض الديموقراطيّة وتدعوا إلى هيمنة الأقليّة، إلى غير ذلك. ولم يخف الذين كتبوا عن ستروس أنّه يهودي في ربط واضح لأفكاره بموقعه الإثني والاجتماعي أي بكونه يسعى إلى تعزيز موقع اليهود في النظام الأمريكي (وكان معظم تلامذة ستروس المشار إليهم، مثل ولفوتز وألان بلوم، يهوداً بالفعل). فقد كان ذلك المفكّر ممّن تركوا ألمانيا في الثلاثينيّات لاجئاً إلى الولايات المتحدة حيث أقام وعمل في مجال التدريس الجامعي بوصفه أمريكيّاً حتى توفي عام 1973. بيد أنّ الصورة السلبيّة التي رسمت لستروس ما لبثت أن تعرّضت للنقد عندما أصدر مؤخّراً أستاذ في جامعة ييل كتاباً يدافع عنه فتناوله البعض بالتعليق ونفي ما نسب إليه.

بيد أنّ الأثر لا ينبغي أن يكون سلبيّاً أو إيجابيّاً بشكل مباشر أو ظاهر لكي يوجد، فمؤلّفات مفكّر مهمّ مثل ستروس على مدى أربعة عقود لا بدّ أن تترك أثرها، لاسيّما أنّها تتصل مباشرة بالفكر السياسي وتشكّل الإيديولوجيات، وكتب ستروس معنيّة بالفعل بمفكّرين أثروا في مجرى الفكر الإنساني من خلال نظريّاتهم في الحكم والسياسة بشكل عام، مثل مكيافيللي وهوبز، وقبل ذلك بأفلاطون وأرسطو وغيرهم. ومن الطبيعي أن تصطبغ كتابات ستروس من هذه الناحية بموقعه الإثني وبمعاناته من النازيّة التي اضطهدته وشرّدته وأن يصدر في تنظيره السياسي عن تلك التجربة بغض النظر عن قيمتها أو صحّتها. كما أنّ من الطبيعي أن يترك ذلك أثره، إن قليلاً أو كثيراً، على الحياة الفكريّة والسياسيّة في الولايات المتحدة التي تستعين حكوماتها، كما سبقت الإشارة، بالمختصّين في الجامعات والمعاهد ودوائر البحث،

وأن ينعكس ذلك كلّه أو بعضه على موقف الحكومة الأمريكيّة من الصراع العربي/الإسرائيلي، بل وأهمّ من ذلك على مواقف عامّة المثقّفين من ذلك الصراع.

لكن ستروس وتلامذته ليسوا الوحيدين المؤثّرين هنا، فهناك أسماء مهمّة تسهم بآراء مختلفة تجاه ما يعدّ في أمريكا صراع إسرائيل ضدّ العرب، أو ما تصوّره وسائل الإعلام الأمريكيّة (السي إن إن وغيرها) بوصفه «دفاعاً» إسرائيلياً عن الوجود والقيم الديموقراطيّة (كأنّما إسرائيل هي المستضعفة وممثّلة قوى الخير في الوقت نفسه). وهناك الكثيرون، إن لم نقل الأكثريّة، ممّن يتبنّون هذا الرأي، وبعض أولئك ـ يا للسخريّة ـ من ذوي الأصل العربي، مثل فؤاد عجمي الذي يشغل منصباً أكاديميّاً رفيعاً ويعمل مستشاراً في الوقت نفسه للحكومة الأمريكيّة (عمل سكرتيراً لكوندوليزا رايس، مثلاً). ولعلّ من غير المستغرب أن يكون هذا الرأي هو المقبول لدى المثقّفين اليهود الأمريكيين، كما يتضح من كتب تنشر بين الحين والآخر: مثل كتاب صدر مؤخّراً عنوانه: ماذا تعني لي إسرائيل يعرض في واجهات المكتبات الأمريكيّة ويجمع مقالات بعضها لا يتعدّى الصفحة الواحدة من بعض المشاهير في الحياة الأمريكيّة لاسيّما وسائل الإعلام (مثل لاري كنغ، مذيع السي إن إن، الذي عرفت للمرّة الأولى أنّه يهودي شديد الاعتزاز، كما يقول، بإسرائيل).

لكن عجمي ولاري كنغ ليسا المقصودين هنا بالمثقّفين الأمريكيين. المقصود مثقّفون أمريكيّون أكثر أهميّة وتمثيلاً للمشهد الثقافي الفكري الأمريكي، مثل هارولد بلوم وفيليب روث وجورج شتاينر ونعوم تشومسكي ورتشارد رورتي. بعض هؤلاء هم من أرى أهمّيّة التوقّف عند مواقفهم أو مواقف بعضهم من أهمّ القضايا العربيّة.

- 2 -

القضايا العربيّة في الثقافة الأمريكيّة

قد يبدو هذا العنوان مناسباً لكتاب أكثر منه لمقالة عابرة، ليس من حيث ضخامة الموضوع ـ فكثير من القضايا التي تتناولها المقالات يمكن التوسّع فيها وطرحها على مستوى دراسات أو كتب. هو مناسب لكتاب لأنّ الموضوع حسب علمي ليس ممّا توسّع فيه الباحثون العرب، أو أنّه ممّا اجتذب بعضهم ولكن في نطاق محدود على الرّغم من أهمّيّته في التعرّف على فكر ما اعتدنا مؤخّراً أن نسمّيه «الآخر». والآخر هنا، كما هو واضح، ليس أي آخر، فهو الولايات المتحدة، هذه القوّة الضاربة التي تفعل في تاريخنا المعاصر الأفاعيل تاركة الأخاديد وليس مجرّد البصمات، وليس ذلك على المستويين السياسي والاقتصادي فحسب، المستويين الرئيسين اللذين يتبادران إلى الذهن قبل غيرهما، وإنّما أيضاً على مستويات كثيرة أخرى أحسبها لا تقل أهميّة، منها الثقافة والإعلام والحياة الاجتماعيّة. هذه الجوانب الأخيرة ـ وليس السياسيّة والاقتصاديّة ـ هي ممّا لم يسلّط عليه ضوء كافٍ على المستوى العربي.

القضايا العربيّة في الثقافة الأمريكيّة (في الفكر والأدب والفنّ) موضوع شائك وليس بالمحدود، فعلى الرّغم من أنّ العالم العربي ليس ممّا يشغل الكتّاب الأمريكيين إلاّ بقدر صلة العالم العربي بالمصالح

الأمريكيّة ومنها علاقته بإسرائيل، فإنّ له حضوره الفكري والثقافي المستقلّ. يكفي أن نتذكّر عدد مراكز البحث والمعاهد المتخصّصة بالشرق الأوسط والعالم العربي، بالإضافة إلى الأقسام المتخصّصة بثقافات المنطقة ولغاتها، وكذلك عدد المختصّين الذين يعملون في تلك المراكز والمعاهد والأقسام وعدد الدارسين وما ينتج عن هذا كله من أبحاث ورسائل جامعيّة وكتب. أضف إلى ذلك ما دأب المبتعثون العرب على إضافته إلى قوائم البحث والدراسة من رسائل جامعيّة وأبحاث في مختلف الجامعات الأمريكيّة ممّا من شأنه تعزيز المعرفة بالعالم العربي وحضوره الثقافي.

لكن هذا الحضور ليس المقصود بما سبق أن أشرت إليه من حضور للقضايا العربيّة لدى المثقّفين الأمريكيين، فما أشير إليه يتصل بصميم الثقافة الأمريكيّة واهتمامات المنتمين إليها، والأسئلة المتنامية حول هذا الموضوع كثيرة وتتصل بتشكّل تلك الثقافة ورؤيتها للذات وللآخر عموماً. وحين نطرح الموضوع على هذا المستوى لابدّ أن نتذكّر أنّنا نتحدّث عن ثقافة تتعدّد وجوهها بتعدّد أصول جماعاتها الإثنيّة ومواقع تلك الجماعات على الخارطة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. فمواقف البيض البروتسانتت، مثلاً، وطبيعة اهتماماتهم بما يتصل بالعرب، ليست هي نفسها مواقف السود الأمريكيين. كما أنّ موقف الجماعات الإثنيّة الأخرى، مثل اليهود، تتباين أو تلتقي كثيراً أو قليلاً مع موقف جماعات أخرى، مثل البيض الكاثوليك أو ذوي الأصول اللاتينيّة. هذا على مستوى التشكيل الاجتماعي، فإذا طرحت المسألة على المستوى المهني أو حسب طبيعة الاهتمامات من قبل الفئات التي تصنع الحياة الفكريّة والثقافيّة، مثل الأكاديميين والمبدعين والفلاسفة، اتخذت الصورة منحى آخر واختلفت طريقة التقويم، وهو ما يؤكّد في النهاية أنّ الصورة أكبر ممّا يمكن احتواؤه في مقالة أو

مقالتين، وحسب الكاتب هنا أن يلامس الموضوع أو يوحي بمعالمه وأهمِّيّته.

على هذا المستوى الأخير سنجد مواقف وأنماط اهتمام متباينة. سنجد الشاعر المهتمّ ببعض جوانب الأدب العربي، والمفكّر الذي استوقفته جوانب من التاريخ الفكري العربي، والروائي الذي صوّر العرب على نحو ما في أعماله، والمترجم/المستعرب الذي استهواه نقل بعض الأعمال العربيّة أو التعريف بالثقافة العربيّة، والناقد الأدبي الذي استرعى اهتمامه جانب من الأدب العربي. على مستوى الشعر سنجد مثلاً شاعراً مثل روبرت بلاي الذي يعود إلى أصول اسكندينافيّة ويعدّ في طليعة الشعراء الأمريكيين المعاصرين. ففي بعض أعمال بلاي تتردّد أسماء شعراء عرب وشرقيين آخرين مثل ابن حزم الذي يأتي في سياق إعجاب الشاعر، مثل كثيرين غيره، بتاريخ الأندلس وإرثها الثقافي. وهو ما يأخذنا إلى التاريخ الثقافي الأمريكي حيث نجد أحد روّاد الأدب الأمريكي، واشنطن إرفنغ، الذي ألّف في مطلع القرن التاسع عشر كتاباً حول قصر الحمراء في الأندلس، مثلما ألّف كتاباً حول حياة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام. وهي كتب يطغى عليها الإعجاب، مثلما نجد كاتباً أشهر من إرفنج، هو إدغار ألن بو الذي كتب الكثير ممّا يتصل بالثقافة العربيّة الإسلاميّة.

فيما يتعلق بروبرت بلاي يلفت النظر أنّ اهتمامه بالثقافة العربيّة، وهو اهتمام محدود بطبيعة الحال، يتّسق مع مواقفه السياسيّة المناهضة للنزعة التسلّطيّة للحكومات الأمريكيّة منذ الحرب العالميّة الثانية. فهو من الجيل الذي ازدهر أدبيّاً أثناء حرب ڤيتنام وله في نقد السياسة الأمريكيّة ومعارضة سياستها قصائد كثيرة. لكنّنا لا نكاد نعثر في أعماله على موقف واضح تجاه القضايا العربيّة الرئيسة، خاصّة الصراع مع إسرائيل.

الذي أشار غير مرّة إلى تلك القضايا واتخذ مواقف تتسم بوضوح أكثر هو الروائي جون أبدايك، الذي يعدّ من أبرز الوجوه في المشهد الثقافي الأمريكي ليس على مستوى الرواية فحسب وإنّما على مستوى النقد أيضاً، ومواقفه تتماس مع مواقف آخرين من الروائيين والنقّاد والمفكّرين مثل فيليب روث وهارولد بلوم وليو ستروس، كما أرجو أن يتضح فيما يلي.

لكن قبل الوقوف على أنموذج أبدايك ينبغي التأكيد على أنّ المشهد الثقافي الأمريكي المشار إليه مشهد شديد التركيب والتنوّع ولا ينبغي من ثم اختزاله كما لو كان كياناً متجانساً، ليس بالنظر إلى مفهوم الثقافة فحسب، الذي نعرف جميعاً كم هو معقّد، وإنّما أيضاً بالنظر إلى صفة «الأمريكيّة» التي نختزلها أحياناً كما لو كانت كلاً واحداً وواضح المعالم. لكنّي أعرف أنّ الدخول في لجّة هذه المفاهيم يعني عدم الخروج منها قبل صفحات وصفحات، وهو ما لست مهيّئاً له ولا راغباً في الدخول فيه. يكفي أن ننطلق هنا من الوعي بإشكاليّة المفاهيم التي نتعامل معها، والتي أختصرها ـ وإن على حساب تعقيداتها ـ بالقول إنّ المقصود بالثقافة الأمريكيّة هو تلك الأنماط المتعدّدة من الإنجاز الفكري والفنّي والأدبي المنتج على مستوى النخبة المبدعة في مختلف المجالات المشار إليها والتي تعكس تعدّد التركيبة الإثنيّة (العرقيّة/ الاجتماعيّة/ الثقافيّة) للنخب الأمريكيّة من ناحية، وتعدّد قيمها اهتماماتها ومصالحها، من ناحية أخرى، مثلما تعكس، من ناحية ثالثة، اندماجها في السياق الحضاري الغربي.

بتوضيح المنطلق المفاهيمي نستطيع أن نعيد طرح الأسئلة حول الكيفيّة التي تبدو فيها الثقافة العربيّة للمثقّف الأمريكي، والمقصود به هنا المثقّف المعاصر. وقد أشرت فيما سبق إلى عدد من الأسماء التي يمكن تناولها في هذا السياق، ومنها ـ للتذكير فقط ـ شعراء مثل

روبرت بلاي ونقّاداً مثل هارولد بلوم وروائيين مثل جون أبدايك وفلاسفة مثل ليو ستروس. وكنت قد أوردت أسماء أخرى في المقالة الأولى من هذه السلسلة مثل: عالم اللغة والمحلّل السياسي نعوم تشومسكي. وإشارتي، كما أوضحت فيما سبق، محصورة في المثقّفين الأمريكيين خارج إطار التخصّصات السياسيّة والاقتصاديّة، أي أنّني لست معنيّاً بمن يكرّسون اهتمامهم لقضايا الشرق الأوسط ضمن اهتماماتهم بالوضع السياسي العالمي. ومن هنا فإنّني لست معنيّاً بتشومسكي بوصفه واقع إلى حدّ كبير ضمن ذلك السياق التخصّصي نتيجة لكثرة دراساته ومواقفه السياسيّة وشهرتها. مثلما أنّني لست معنيّاً بمفكّر سياسي آخر مثل فوكوياما أو هنتنغتون أو بيرنارد لويس أو بالمختصّين بالشرق الأوسط عموماً. فهؤلاء شأنهم معروف أو أسهل متناولاً لقربهم من القضايا العربيّة والجيوبوليتكيّة عموماً.

عندما نأتي إلى المثقّفين خارج الدائرة المشار إليها، أي إلى المفكّرين والكتّاب والفنّانين سنجد أنّ الثقافة العربيّة، أو بالأحرى العربيّة الإسلاميّة، احتلّت واجهة الاهتمام لدى بعض أولئك ممّن لم يكونوا ليهتمّوا بها من قبل، وذلك لسبب واحد معروف، هو الحادي عشر من سبتمبر. فمن يزور المكتبات الأمريكيّة، أي أماكن بيع الكتب وليس المكتبات الجامعيّة والعامّة، سيجد أنّ كتباً كثيرة حول العرب والإسلام تحتلّ الواجهة، سواء جاء العرب والمسلمون لوحدهم أو جاؤوا في سياق الاهتمام بإسرائيل أو بالحروب الأمريكيّة في العراق وأفغانستان، أو من زاوية الاهتمام بالبترول والطاقة، أو بما يطلق عليه حاليّاً «الحرب ضدّ الإرهاب». الثقافة العربيّة تتسلّل من خلال هذه الموضوعات عبر زوايا مختلفة وبمواقف مختلفة لكن الطاغي على كل تلك يظلّ الجانبان السياسي والاقتصادي.

إلى جانب المكتبات هناك قطاع ثقافي هام وبالغ التأثير هو قطاع

السينما الذي يطرح العرب وثقافتهم من زاوية تهيمن عليها النزعة التجاريّة الهوليووديّة التي تقتضي الإثارة ومجاراة التفكير الشعبي بما فيه من تنميط ثقافي وسطحيّة وتحيّز واضح. لكنّ الأفلام السينمائيّة ليست بالطبع متساوية هنا، فقد يهتم بعضها بطرح رؤية أكثر توازناً في حين يميل الآخر إلى تغليب الشعبويّة على التناول أو كيفيّة التقديم. ففي فيلم مثل «سيريانا» (2005) الذي أنتجته شركة «وارنر برذرز» وقام ببطولته الأمريكيّان جورج كلوني ومات دامون نرى فيلماً يعكس من ناحية الطريقة الأمريكيّة الهوليووديّة التقليديّة في تناول العرب وثقافتهم وعلاقتهم بالغرب، أي طريقة الإثارة والتنميط وغلبة الموقف السلبي. كما أنّنا، من ناحية أخرى، نجد عرضاً مختلفاً في معدّل التوازن الذي يقدّمه، أي في كونه يتضمّن موقفاً إيجابيّاً من خلال تسليط الضوء على شخصيّة عربيّة ذات طموح يثير الإعجاب، هي شخصيّة الأمير العربي الراغب في النهوض ببلاده بعيداً عن التسلّط الأجنبي. لكن ما يلفت النظر بشكل خاصّ هو أنّ الفيلم يبدو وكأنّه مهتمّ بأمريكا وعلاقاتها الخارجيّة أكثر من اهتمامه بالعرب بحدّ ذاتهم. فثمّة نقد كثير موجّه للولايات المتحدة وكيفيّة إدارتها لمصالحها وعلاقاتها، ومن ذلك ما تفعله الشركات الأمريكيّة واشتباك أعمالها بأعمال الحكومة الأمريكيّة. فهنا نقف على مساوئ السياسة الأمريكيّة ووجوه الطمع والاستغلال سواء في التعامل مع ثروات الشعوب (العرب وأوزبكستان) أو من خلال بيع السلاح. كما أنّ الإرهاب ـ الذي يشغل العالم وأمريكا بشكل قوي ـ يبدو هنا وكأنّه من نتائج تلك التصرّفات السياسيّة الهوجاء.

هذا الموقف الانتقادي إزاء السياسة الأمريكيّة ليس ممّا اعتادت هوليوود على إنتاجه، ويعني أنّ الفيلم يخرج عن إطار الشعبويّة ومغازلة جيوب المشاهدين إلى الطرح الثقافي الجادّ. ولا يعني هذا بالطبع أنّنا نشاهد فيلما رفيعاً من هذه الناحية لكنّه يعني ميلاً إلى الجديّة في

التناول، مثلما يعني أنّ الثقافة العربيّة تبدو، من خلال تصرّفات بعض ممثّليها في الفيلم، بوصفها ثقافة إنسانيّة لها عمقها، الأمر الذي يكاد يغيب عن مجمل ما تطرحه هوليوود في تصوّرها للعرب والمسلمين عموماً.

هذا الموقف الانتقادي إزاء أمريكا نجد ما هو أعمق منه بكثير لدى الروائي الأمريكي جون أبدايك في رواية صدرت مؤخّراً بعنوان **الإرهابي** طرح فيها رؤية لكيفيّة تحوّل شابّ عربي/أمريكي إلى إرهابي. ولأنّني سأتوقّف عند هذه الرواية وقفة أكثر تفصيلاً في المقالة التالية فسأكتفي هنا بالقول إنّ أبدايك في روايته هذه إنّما يواصل اهتماماً قديماً لديه بالإسلام تحديداً نجده في رواية سابقة بعنوان **انقلاب** (1978) تخيّل فيها دولة إفريقيّة من خلال صراع الماركسيّة والإسلام. ويلفت نظر القارئ أنّ الروائي يبدأ رواية **انقلاب** بالاستشهاد بسورة «الدهر» من القرآن الكريم. وإذا كان ذلك الاستشهاد يشير إلى اهتمام الروائي بالثقافة الإسلاميّة فإنّ الرواية الأخيرة، أي **الإرهابي**، تؤكّد أنّ اهتمامه اتّسع وازداد عمقاً. فممّا يتضح منذ الصفحات الأولى من هذه الرواية الأخيرة هو أنّ أبدايك وسّع اهتمامه كثيراً بالثقافة العربيّة الإسلاميّة لمعالجة موضوع يعدّ موضوع الساعة عند كتابة الرواية ونشرها.

- 3 -

العرب في روايات أبدايك

لا شكّ في أنّ جون أبدايك Updike هو واحد من عمالقة الأدب الأمريكي المعاصر وأحد أهمّ الكتّاب في عالم اليوم. لكنّه يكاد يكون مجهولاً في عالمنا العربي على الرغم من أنّه أحد الكتّاب القلائل الذين أبدوا اهتماماً بالعرب وثقافتهم، اهتماماً نسبيّاً بالطبع لكنّه ذو قيمة ليس لندرته وإنّما لطبيعة ما يتضمّنه. الكاتب الوحيد الذي قد يفوقه اهتماماً بالثقافة العربيّة هو جون بارث، وهما متقاربان في السنّ وما زالا يكتبان.

ما يميّز اهتمام أبدايك، ليس من حيث القيمة الفنّيّة بالضرورة، أنّه اهتمام واقعي، فذلك يجعله أكثر انتشاراً وتأثيراً. فبارث معني بإشكاليّات التقنيّة الكتابيّة في إطار الطروحات ما بعد الحداثيّة الغارقة في نخبويّتها وضبابيّتها ويبعدها من ثم عن اهتمام كثير من القرّاء. وهذا لا يعني أنّ أبدايك كاتب سهل أو بسيط، فهو أيضاً مهتمّ بتقنيّات الكتابة وأسلوبه غاية في الرهافة والمتعة بل والتعقيد أحياناً، لكنّه يظلّ أقرب متناولاً من كتاب مثل بارث الذي أبدى اهتماماً قويّاً بـ **ألف ليلة وليلة** من حيث هي مخزن تقني للقصّ ولدلالاته الفلسفيّة (كما مرّ بنا في فصا سابق من هذا الكتاب). في كتابات أبدايك قد لا نجد **ألف ليلة وليلة** ولكنّنا نجد إشارات مهمّة إلى العرب والإسلام ونجد اهتماماً قويّاً بالأبعاد السياسيّة والثقافيّة وما تثير من إشكاليات.

ولد أبدايك عام 1932 في ولاية بنسلفانيا وعلى الرّغم من اقترابه من الثمانين فإنّه كاتب متعدّد الاهتمامات وكثير الأعمال (له حتى الآن ما يقارب الستّين كتاباً). ومع أنّه روائي في المقام الأوّل إلاّ أنّه نشر قصصاً قصيرة وأعمالاً شعريّة ومقالات. وهو ناقد متعدّد الاهتمامات أيضاً، ومن أواخر إصداراته دراسة موسّعة للفنّ التشكيلي الأمريكي. هذه الأعمال استحقّ عليها عدداً كبيراً من الجوائز المهمّة على الساحة الأمريكيّة منها (البوليتزر برايز) و(جائزة الكتاب الوطني) أكثر من مرّة. وقد ارتبط اسمه عند ظهوره بمجلّة «النيويوركر» الأسبوعيّة الشهيرة ذات الاهتمامات الثقافيّة العامّة. فقد ظلّ منذ ما يزيد على الثلاثين عاماً أحد الكتّاب المسهمين فيها بمراجعات كتب ومقالات مختلفة أخرى.

في كتاباته إجمالاً يطرح أبدايك إشكاليّات الطبقة الوسطى مثل: العلاقة بالدين والجنس والترابط الاجتماعي وتأثير التغيّرات الاقتصاديّة والتقنيّة على الحياة اليوميّة مثل النزعة الاستهلاكيّة. يتضح ذلك مثلاً في رباعيّة شهيرة من رواياته تتصدّرها شخصيّة «رابت» الإنسان البسيط والأب الذي يتخلّى عن عائلته فنراه في ظروف وأوضاع مختلفة. ففي أولى تلك الروايات رابت رن *Rabbit, Run* (1960) نرى (رابت) نجماً رياضيّاً سابقاً يحاول استعادة نجوميّته ولا يستطيع تحقيق ذلك بسبب ارتباطات الزواج ومسؤوليّات الحياة الاجتماعيّة فتكون النتيجة أنّه يهرب ويتخلّى عن المسؤوليّات.

بطبيعة الحال لست هنا في معرض التعريف المفصّل بكاتب ضخم مثل أبدايك، ولكنّي أذكر ذلك لرسم سياق يتضح فيه بشكل أكبر ما أنا بصدد الحديث عنه، أي اهتماماته العربيّة، المتّصلة ببعض جوانب السياق العام لأعماله. ولعلّ من أهمّ تلك الجوانب اهتمامات أبدايك على المستوى الفكري. فمن المعروف أنّ أبدايك تأثّر كثيراً بأطروحات عالم اللاهوت السويسري كارل بارث المتوفى عام 1968 والذي ترك

أثراً عميقاً في الفكر اللاهوتي البروتستانتي بتكريسه لدور الإيمان على حساب العمل وتبنّيه لفكرة المسافة المتزايدة بين الإله والإنسان. وهذه أفكار تتردّد بصور شتّى في أعمال أبدايك، ومن تلك الرواية التي سأتناولها في سياق الموضوعة الرئيسة لهذه المقالات، أي موضوعة العرب في الثقافة الأمريكيّة. والرواية التي أقصد هي أحدث روايات الكاتب وعنوانها الإرهابي *The Terrorist*.

لكن قبل الدخول في تفاصيل تلك الرواية أودّ أن ألمح إلى إشارتين للعرب والمسلمين أو لما يتصل بهم في عملين آخرين للروائي الأمريكي. كانت الأولى في روايته السنطور *The Centaur* التي تعدّ من أعماله المبكرة نسبيّاً، فقد صدرت عام 1962. وكنت قد قرأت هذه الرواية أثناء سنوات الدراسة في الولايات المتحدة وأذكر أنّني وضعت خطوطاً كثيرة تحت عدد من النقاط التي لفتت نظري آنذاك ضمن استعدادي لتطوير أطروحة دكتوراه حول ما أسميته الاستشراق الأدبي الذي قصدت به الحضور العربي الإسلامي في الآداب الغربيّة، فكانت إشارته إلى العرب مهمّة في ذلك السياق. وكان من تلك الإشارات واحدة يقول فيها المتحدّث (وهو الشخصيّة الرئيسة) إنّه عاجز عن الوصول إلى المرأة التي يحب الأمر الذي يجعله في موضع مقارنة لافتة:

«لم يكن ممكناً تخفيف شعوري بالذنب، لم أكن قادراً على الذهاب إليها لأنّها بإرادتها وضعت نفسها على بعد عشرة أميال، وهذا الرفض من قبلها جعلني راغباً في الانتقام ولامبالٍ: عربي من الداخل».

ثم يمضي السرد دونما توضيح للعربي من الداخل، لكن ربما كان الكاتب يتّكئ على دلالة قاموسيّة تجعل «العربي» بالحرف اللاتيني الصغير مرادفاً للمشرد (an arab waif)، وهي مفردة نجدها في أماكن كثيرة لدى كتاب متعدّدين منهم الأمريكي مارك توين في بعض أعماله الشهيرة.

أمّا رواية الإرهابي فمن الممكن بالتأكيد التحدّث عنها من أكثر من زاوية. من الممكن مثلاً القول إنّها تدور حول العلاقات الزوجيّة، أو حول علاقة الإنسان بالدين بشكل عام، أو حول علاقة الفرد الأمريكي بالسلطة السياسيّة بعد 11 سبتمبر، أو حول المجتمع الاستهلاكي الأمريكي ووقوع الفرد ضحيّة الاستغلال الرأسمالي، أو غير ذلك من موضوعات، يمكن أن يكون بينها بطبيعة الحال ما يتصل بالعنوان الرئيس: الإرهاب. لكن أيّاً من تلك الموضوعات، ومنها الإرهاب، ليس الموضوعة الرئيسة، على الرّغم من أنّ الإرهاب يتصدّر القائمة من حيث تطوّر الشخوص والأحداث. فالإرهاب على أهمّيّته يتحوّل إلى إطار، أو قضيّة يتمّ في إطارها طرح مسائل كثيرة تهمّ الإنسان الأمريكي كما يراه كاتب رفيع الثقافة عميق الرؤية وشديد التمكّن من أدواته السرديّة. من تلك المسائل تلك التي أشرت إليها: الاستهلاك، استغلال الفرد، العلاقة بالدين، وغيرها. كما أنّ منها بطبيعة الحال ظهور أفراد أو مواطنين أمريكيين يشعرون بالنفور من المجتمع الأمريكي الذي يعيشون بين ظهرانيه لأسباب تتصل بمعتقداتهم الخارجة عن التيّار الثقافي والاجتماعي السائد وتتطوّر لديهم مشاعر عداء ورغبة في تغيير ذلك المجتمع على النحو الذي يعجبهم.

ذلك هو المدخل الذي يسمح للروائي الأمريكي بمعالجة شخصيّة مثل أحمد عشماوي، الشاب ذي الأب المصري والأم الأيرلنديّة الأصل والأمريكي مولداً وتربية ومواطنة. فهو الإطار الذي تتداخل ضمنه جملة قضايا أبرزها الإرهاب، لكنّه يتحوّل إلى بوّابة للدخول في تلك القضايا. وموقف أبدايك الواضح من كيفيّة المعالجة ومن نغمة الخطاب السردي موقف أقرب إلى النقد الساخر ليس من الإرهاب ومن يقف وراءه، كما سيتوقّع الكثيرون، وإنّما من الظروف المحيطة في المجتمع الأمريكي نفسه على مختلف المستويات، لكن طبيعة ذلك

الموقف يخالطها شيء من الغموض. وتتلخّص القصّة في أنّ الشاب أحمد يعيش مع والدته في مدينة «نيو بروسبكت» في بنسلفانيا، بعد أن تركهما أبوه المصري الذي كان قد جاء للدراسة في الولايات المتحدة. ثم تتوالى الأحداث من خلال قوّتين تجتذب كل منهما أحمد باتجاهها: القوّة الأولى يمثّلها اليمني (رشيد)، إمام مسجد مجاور. أمّا الثانية فتتمثّل في أحد مدرّسي أحمد في الثانويّة التي يدرس بها. ومع أنّ أحمد يظلّ أقرب إلى الإمام بحكم توجّهه الإسلامي وحرصه على تلاوة القرآن، الذي يفهمه بالإنجليزيّة وليس بالعربيّة، فإنّ تأثير المدرّس (ليفي)، وهو يهودي/ليبرالي، يجيء حاسماً وفي الصفحات الأخيرة من الرواية. علاقة أحمد بالإمام علاقة حميمة ولكن يتضح تدريجيّاً أنّ الإمام يعمل ضمن شبكة إرهابيّة تخطّط للقيام بتفجير في نيويورك القريبة وتسعى إلى تجنيد أحمد لذلك الغرض، وهو ما يبدأ بالتحقّق عندما يقرّر أحمد عدم مواصلة الدراسة بعد الثانويّة والاتجاه إلى مهنة قيادة الشاحنات، بتأثير على ما يبدو من الإمام. فقيادة الشاحنات تؤدّي به إلى العمل مع شركة أثاث يملكها لبنانيّون مهاجرون يهيّئ أحدهم أحمد لقيادة السيّارة المملوءة بالمتفجّرات.

هذه الأحداث تتخلّلها مواقف كثيرة توضح ارتباط أحمد بالحياة اليوميّة في مدينته الصغيرة سواء مع والدته المسيحيّة ولكن غير المتديّنة، أو مع الطلاب والطالبات في المدرسة أو مع جوانب أخرى من الحياة الأمريكيّة. فإلى جانب والدته التي تترك له حريّة الاختيار في كل شيء، حتى في الديانة، هناك الفتاة الزنجيّة (جوريلين) وصديقها (تايلينول). الفتاة تعجب بأحمد وتحاول أن تجذبه إليها كما تفعل الفتيات الأمريكيّات عادة مع الشبّان، لاسيّما أنّه قريب منها بسمرته الشرقيّة، بينما هو يصارع تلك الجاذبيّة الجنسيّة بالاعتصام بتعاليم الإسلام التي يحاول نقلها إلى الفتاة لهدايتها لكنّه لا يقابل سوى

بالرفض وأحياناً بالسخرية. ومن مشاهد العلاقة بتلك الفتاة زيارة أحمد إلى كنيسة مجاورة بدعوة منها حيث تشارك هي في جوقة المنشدين أثناء القدّاس، فيعجب أحمد بأدائها لكنّه يظلّ على نفوره من الكفر الأمريكي سواء في الحياة العلمانيّة أو في النصرانيّة المحيطة به.

مع اقتراب الأحداث إلى نهايتها نشاهد أحمد وهو يقبل القيام بالمهمّة التفجيريّة بوصفها استشهاداً يحثّه عليه الإمام والشاب اللبناني (تشارلي) الذي يتضح في النهاية أنّه عميل لوكالة الاستخبارات الإمريكيّة يخطّط من جانبه للإيقاع بالشبكة الإرهابيّة لكنّه يُكتشف من قبل أفراد تلك الشبكة ويُقتل ذبحاً حين يكتشفون ما يخطّط لهم. غير أنّ أحمد الذي أوكلت إليه مهمّة التفجير يسعى في مهمّته ويركب الشاحنة متجهاً إلى نفق لنكولن في نيويورك ليفجّره ويقتل الكفرة. تلك المهمّة تفشل في اللحظات الأخيرة حين يتبيّن أنّ الحكومة الأمريكيّة تتابع العمليّة الأمر الذي يؤدّي إلى وصول المعلومات إلى المدرّس من خلال أخت زوجته التي تعمل في وزارة الأمن القومي. يقوم المدرّس إثر ذلك بالبحث عن أحمد ولا يجده فيقف في طريق الشاحنة وهي متجهة إلى مكان التفجير ليرافق أحمد محاولاً ثنيه عن مهمّته. ومع أنّ المحاولة تبدو وكأنّها فاشلة لا محالة فإنّ أحمد يقرّر في اللحظات الأخيرة ألاّ يضغط الزرّ المؤدّي إلى الانفجار. وهكذا ينجح اليهودي ليفي في إنقاذ نفسه وأحمد ومئات الأمريكيين من موت محقّق. بقي أن نعلم أنّ ليفي هذا يرتبط بعلاقة محرّمة بأم أحمد العزباء، والطريف أنّه ضمن محاولاته اليائسة ثني أحمد عن التفجير يصرخ في وجهه بأنّه على علاقة بأمه (بل إنّه يقول ذلك بطريقة مهينة)، فيفاجئه أحمد بردّة فعل هادئة قائلاً إنّه لم يستغرب ذلك. لكن ما يؤثّر في أحمد على ما يبدو هو انكشاف المخطّط وعلمه بأنّ الشاب اللبناني الذي كان قد وثق به واتخذه صديقاً لم يكن سوى عميل للاستخبارات.

هذه هي الأحداث مجملة وعلى نحو مخلٍّ لا محالة، فليس غير القراءة قادر على توضيح مجريات الأحداث وتفاصيلها في رواية أبدايك الأخيرة. والسؤال، بل الأسئلة التي ستطرح نفسها، ليس على القارئ الذي لم يطّلع على الرواية فحسب، وإنّما أيضاً على من قرأها، هي: ماذا يريد أبدايك أن يقول من خلال روايته؟ ما موقفه من مختلف القضايا المطروحة، لاسيّما أنّ في الرواية قدراً كبيراً من السخرية التي تنتج نوعاً من الضبابيّة؟ لماذا اختار من العرب أو المسلمين اليمني واللبناني والمصري، ولماذا جعل الأم إيرلنديّة؟ ثم ماذا بشأن اليهود ودورهم؟ تلك وغيرها أسئلة لن أتمكّن من الإجابة عليها كاملة، لكنّي سأقترح خطوطاً يمكن أن تساعد على الإجابة.

على الرّغم من أنّ رواية الإرهابي لجون أبدايك تتمحور حول شاب مسلم من أصل عربي/أمريكي يسعى للقيام بعمل إرهابي في أمريكا، فإنّ المحور الحقيقي، المحور الذي يحتوي الشاب وما يمثّله من محوريّة أو أهميّة، هو المجتمع الأمريكي نفسه، أو الولايات المتحدة. الروائي الأمريكي ليس معنيّاً بالإسلام والمسلمين إلاّ بقدر ما يتماسّون مع الحياة في الولايات المتحدة، وهو في هذا لا يسعى إلى إدانة المسلمين أو دينهم وإنّما إلى إدانة الظروف السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي جعلت من الممكن لشاب مسالم وطيّب، شاب يتقدّم في تعليمه وأمامه مستقبل جيّد، أن يتحوّل إلى إرهابي، أو إلى مشروع إرهابي.

أشرت قبل قليل إلى الأحداث والأشخاص الرئيسين في الرواية ودور أولئك في التحوّل الذي يتألّف النسيج السردي من أفكاره ومشاهده، وأودّ الآن أن أقف عند ما يبدو لي أنّه المرتكز الأساسي للرواية بما يتضمّنه من إيضاح لبعض الجوانب المهمّة في الرواية. ذلك المرتكز ليس في تصوّري سوى الحياة الأمريكيّة، وبالتحديد حياة

الطبقة الوسطى في الولايات المتحدة بما فيها من تنوّع وتعقيد، وما يؤثّر فيها من عوامل سواء كانت سياسيّة أو اقتصاديّة أو غيرها. ولو كنّا سنختصر كل ذلك في عاملين، على ما في ذلك من اعتساف، لقلنا إنّهما عاملي التديّن والعلمنة، التديّن ممثّلاً بالأديان الثلاثة وأهمّها هنا المسيحيّة، دين الأغلبيّة الأمريكيّة بالطبع، والعلمنة ممثّلة بعوامل عديدة أهمّها النزعة الاستهلاكيّة والبحث عن اللذة سواء تمثّلت بالمال أو الجنس أو المخدّرات أو غير ذلك. هذان العاملان يختصرهما أبدايك في بداية الرواية باقتباسين، الأوّل من (الإنجيل) يمثل معاناة النبي يونس، والثاني من كتاب للروائي الكولومبي ماركيز يقول: «عدم الإيمان أكثر صموداً من الإيمان لأنّه يقوم على الحواس».

أحمد عشماوي هو ضحيّة الصراع بين هذين العاملين، في حين أنّ الآخرين في الرواية يجسّدون أحد العاملين أو يساعدون على إبرازه. في مطلع الرواية يندلع الصراع بين العاملين من خلال العلاقة المتناميّة بين أحمد والفتاة الزنجيّة جوريلين. فالفتاة التي تحاول إغراءه تشارك أيضاً في الغناء ضمن جوقة الكنيسة في البلدة، كما في تجمّعات أخرى، ولا ترى تنافراً في ذلك، وأحمد يكره ما تقوم به، كما سبق له أن أخبر الفتاة، لكنّه يظلّ مشدوداً إليه، ولنلاحظ كيف يصف أبدايك العلاقة بينهما حين يقول إنّ أحمد «مع ذلك كان يستمتع باهتمامها به وهي تأتي إليه بين الحين والآخر مثل لسان يتحسّس ضرساً متورّماً».

التشبيه المشار إليه يأتي من زاوية الفتاة طبعاً، لكنّ التركيز في الرواية يقع على أحمد وكيفيّة نظره إلى العالم، فالكاتب يتابعه وفي الغالب ينظر إلى العالم من خلاله، أي إنّه يصف كيفيّة تفاعل أحمد مع ما حوله لأنّ الشاب هو بوتقة الانصهار التي تتجمّع فيها المشاهد لتؤدّي في النهاية إلى شخصيّة الإرهابي: الإغراء، الخراب الروحي، الماديّة، الكفر، إلى غير ذلك. ويشتدّ التماهي بين الكاتب والشخصيّة حين

يقتبس أبدايك من القرآن الكريم، وهي اقتباسات كثيرة وبعضها بحروف أجنبيّة مع كون الكلمات عربيّة، كما يحدث في استشهاده بسورة (الفيل). ذلك سيدهش قرّاء أبدايك الأجانب بكل تأكيد ويعطي العمليّة السرديّة نوعاً من الواقعيّة غير المألوفة في الآداب الغربيّة عموماً. ومع ذلك فإنّ بعض اللبس يحدث حين تتداخل معتقدات أبدايك نفسه ونظرته للإسلام من ناحية بما يفترض أنّ أحمد يعتقده بوصفه مسلماً، من ناحية أخرى. ففي أحد المواضع يتحدّث الكاتب عن موقف أحمد من أهل الكتاب فيتذكّر آية تؤكّد علاقة المسلم بالأنبياء والرسل السابقين، لكنّ أبدايك يذكر الآية كما لو كان قائلها محمد: «إبراهيم، نوح: هذه الأسماء ليست غريبة على أحمد تماماً. ففي السورة الثالثة أكّد النبي. . .»، كما لو أنّ النبي عليه الصلاة والسلام هو المتحدّث في القرآن.

وتقترب الرؤيتان حين يكون النقد موجّهاً إلى أمريكا المعاصرة، لكن دون أن يغيب اللبس تماماً. فموقف أبدايك ممّا آلت إليه أمريكا في عصرها الحديث تحت ضغط الاستهلاك وهيمنة الشركات وانهيار القيم، إلى غير ذلك هو ما تعلنه غير رواية ومقالة لأبدايك، فهو موقف معروف ومعلن. غير أن ملاحظة ضمن ذلك النقد تثير الشكوك. فالانهيار والشحوب البادي على الشوارع المتهالكة في بعض المدن الأمريكيّة وتشرّد الشبّان وانتشار المخدّرات هي بعض المظاهر التي يلاحظها أحمد ويتّفق معه فيها الروائي، بالتأكيد، لكن حين يمتدّ النقد إلى اليهود فتلك مسألة أخرى. ذلك أنّ أبدايك ينتقد «سادة الرأسماليّة الغربيّة ـ فروع البنوك التي تقع مكاتبها الرئيسيّة في كاليفورنيا ونورث كارولاينا، إلى جانب المخافر المتقدّمة لحكومة فدراليّة يهيمن عليها الصهاينة وهي تسعى من خلال الرعاية الاجتماعيّة والتجنيد العسكري إلى الحيلولة دون قيام الفقراء بالسلب والنهب». إذا كان أبدايك ينتقد

الحكومة الأمريكيّة لأسباب كثيرة فهل يمكنه أن يدخل الصهاينة في النقد إذا أخذنا بعين الاعتبار خطورة ذلك في أيّ من البلاد الغربيّة اليوم، خاصّة الولايات المتحدة؟ أم أنّه يستغلّ وجود شخصيّة أحمد ليمرّر من خلاله نقداً لم يكن ليقدر على تمريره من دونه؟

أيّاً كانت الإجابة فإنّ أبدايك يقدّم صورة كئيبة لواقع الحياة الأمريكيّة المعاصرة، الواقع الذي يشكّل الخلفيّة الضروريّة، كما يتضح من روايته، لتبلور شخصيّة إرهابي مسلم. يتأكّد ذلك من كون نقد الواقع الأمريكي هو أيضاً ما يصدر عن شخصيّة المدرّس اليهودي ليفي الذي يعرف وهو في الستّين من عمره أنّ أمريكا قبل عقود قليلة كانت أفضل بكثير ممّا هي الآن.

«إنّ أمريكا، كما يراها جاك ليفي، مكسوّة بغطاء صلب من الدهون والقطران، يعلم أنّها مليحة صاغها القطران ما بين المحيطين. حتى حرّيتنا التي نتبنّاها بها ليست ممّا يعتد به، فبعد رحيل الشيوعيين لا تفعل الحريّة سوى أنّها تتيح للإرهابيين أن يتحرّكوا، يستأجرون الطائرات والحافلات الصغيرة وينشئون مواقع الإنترنت».

بهذه الملاحظة الأخيرة يبقي أبدايك نفسه بعيداً عن التماهي مع أحمد، على الرّغم من استخدامه إيّاه للتعبير عن نقد الواقع الأمريكي، تماماً كما يفعل هنا مع ليفي. فتقابل وجهات النظر واختلافها ضروري لعافية العمل الروائي من الناحية الفنّيّة، لكنّه فوق ذلك مهمّ لمنح القارئ القدرة على قراءة الأحداث والشخصيّات من موقع أكثر وعياً بتعقيدات الحياة. ومع أنّ أبدايك متعاطف مع أحمد في كثير من المواضع فإنّه متعاطف أيضاً مع ليفي، والاثنان يقفان فوق بقيّة الشخصيّات في أهمّيّتهما لنقل الأبعاد الثقافيّة والأيديولوجيّة للرواية. أحمد الشديد التمسّك بدينه يقف هنا مقابل ليفي الذي فقد صلته بدينه اليهودي، بل بكل دين. لكن حتى أحمد يظهر في المواضع المتأخّرة من الرواية

عرضة للشكوك الدينيّة، بل وموافقاً، وإن بتردّد، على الاقتراب الجنسي من الفتاة الزنجيّة، فهو يصارع شياطيناً يهدّدون دينه، كما يقول هو في عبارة تفتتح بها الرواية وتختتم: «هؤلاء الشياطين أخذوا ربّي منّي». ولعلّ الروائي الأمريكي أراد منّا أن نرى تخلّي أحمد عن توجّهه الإرهابي في نهاية العمل بوصفه نوعاً من الخضوع لسيطرة الحياة الأمريكيّة على شاب كان ينوي تدميرها. إنّ رواية الإرهابي عمل جدير بالقراءة، ولا أستبعد أن نراها مترجمة قريباً إن لم تكن قد ترجمت.

- 4 -

العرب كما يراهم كومونياكا

هنا أشير إلى عمل أدبي يتمثّل في مجموعة شعريّة أمريكيّة صدرت عام 2006 ولفت نظري عنوانها بطريقة حادّة، إن لم أقل استفزازيّة، هذا مع علمي بأنّ كثيراً من العناوين الاستفزازيّة لا تسفر غالباً عمّا يستحقّ الاهتمام.

لكن ذلك لم ينطبق على المجموعة المشار إليها. فعنوان المجموعة تابو أي «محرّم» (علماً بأنّ الكلمة دخلت العربيّة باللفظ نفسه) حمل وراءه الكثير من الطرافة والأهمّيّة. كانت المجموعة للشاعر الأمريكي يوسف كومونياكا الذي قرأت اسمه للمرّة الأولى، والذي عرفت من الغلاف الخلفي للكتاب أنّه أحد أفراد الجيل الذي ظهر في أواسط السبعينيّات وأنّه أحد أبرز شعراء ذلك الجيل لعدد الجوائز التي نالها وهي من أهمّ الجوائز الأدبيّة الأمريكيّة، ولعدد المجاميع الشعريّة التي استحقّ عليها تلك الجوائز.

وكومونياكا شاعر أفرو ـ أمريكي، أي أسود، وما شدّ انتباهي أو استبقاه في المجموعة بعد زوال الإثارة من العنوان هو قصيدة في مطلع المجموعة عنوانها «أغربة العرب». ولست أظنّ أنّ العنوان سيغمض على كثير من القرّاء، فأغربة العرب، كما هو معروف، هم أولئك الشعراء الجاهليّون السود الصعاليك مثل السليك بن السلكة وتأبّط شرّاً

وعنترة بن شداد. ولا شكّ أنّ تلك الصفات التي أكسبت الشعراء اسمهم هي ما شدّ الشاعر الأمريكي الأسود، على الرّغم من أنّ القصيدة تفتتح في أجواء أمريكيّة معاصرة. غير أنّ عروبة الشعراء كانت بالطبع مهمّة كما سيتضح.

عروبة الشعراء تستدعي الإشارة بدءاً إلى اسم الشاعر الأمريكي (يوسف)، فهو ليس (جوزيف) المقابل التقليدي ليوسف، لكنّه يوسف (Yusef) بشكله العربي المعروف، وهو ما يذكر بالاهتمام الأفرو ـ أمريكي بالثقافة العربيّة الإسلاميّة، ليس لدى المسلمين منهم فحسب وإنّما لدى آخرين يشيرون في أعمالهم إلى العرب بوصفهم جزءاً من إرث إفريقي مشترك. فالعرب سمر السحنة ويسكن الكثير منهم إفريقيا وثقافتهم من ثم قريبة من الثقافات الإفريقيّة التي جاء منها أولئك الأمريكيّون السمر. وقد تنامت حول هذه الصلة قصص وأساطير ورموز ليس هذا مجال التوسّع في ذكرها، لكنّها تطرح نفسها هنا بوصفها سياقاً ثقافيّاً غنيّاً بالدلالة. وليس من الواضح ما إذا كان كومونياكا مسلماً أو ينتمي إلى خلفيّة إسلاميّة، لكنّ الأسماء العربيّة/ الإسلاميّة شائعة بين السود الأمريكيين.

في قصيدة «أغربة العرب» يصوّر الشاعر سهرة ضمّته ببعض الأصدقاء يسرح هو أثناءها إلى عالم الشعراء العرب «قبل الإسلام»، ليتوقّف من بينهم عند سيرة عنترة مشيراً إلى ما لقيه الشاعر العربي القديم من نبذ واحتقار من جانب قبيلته ثم احتياج قبيلته إليه في وقت الشدّة ومطالبته إيّاهم بالحرّيّة ثمناً لوقوفه معهم. وتأتي الإشارة إلى علاقة عنترة بابنة عمّه عبلة في ذلك السياق على النحو المعروف للقارئ العربي ولكن ليس للقارئ الأمريكي الذي سيجد في الحضور الشعري والإنساني العربي ما يثير الاهتمام والدهشة لاسيّما في إطار التطوّرات المعاصرة التي تستحضر العرب لتلصقهم ليس بالإسلام

فحسب وإنّما بالإرهاب بشكل خاصّ، كما لو أنّه سمة للمسلمين.

في قصيدة كومونياكا يستعاد العربي المضطهد والمتمرّد في آن، العربي الأسود المحاط بمحرّمات البروز الاجتماعي، بتابوهات التميّز والبطولة، بالقبيلة والتقاليد الصارمة، التي يخترقها البطل لينتصر بتفرّده وقدراته الذاتيّة. هنا نجد قراءة يتماهى فيها الشاعر الأمريكي الأسود ليس مع العربي بحدّ ذاته وإنّما مع العربي ذي السحنة السوداء، أي مع الإفريقي في العربي، المضطهد في ابن القبيلة. وهذا يعني أنّ الشاعر الأفرو ـ أمريكي إنّما يتعاطف مع نفسه، مع شبيهه أو صورته، وهو ما يحصل في قصائد أخرى من المجموعة ينتظمها التأمّل في التابو، في المحرّمات التي تحيط بالإنسان حين ينتمي إلى فئة محتقرة. وتعاطف كومونياكا يأتي بدءاً في إطار جغرافي مناخي ينتقل فيه الشاعر من عاصفة ثلجيّة في أمريكا إلى عاصفة رمليّة في الجزيرة العربيّة، ليعبر بذلك حواجز المكان والزمان معاً:

. . . رقائق الثلج
تحيط بالشبابيك إلى أن
أنجرف في عاصفة رمليّة
تسوقنا عبر
قرون متوارية
إلى أولئك الشعراء السود
المعروفين بأغربة
العرب في الجزيرة العربيّة
قبل الإسلام. . .

أولئك الشعراء كانوا ضحايا مجتمعاتهم، لكنّهم في القصيدة يبدون كما لو كانوا أيضاً ضحيّة كل من لا يبالي بهم وبأمثالهم، من لا

يهتمّ بمأساتهم. فالشاعر الأمريكي حريص على أن تبدأ قصيدته وتنتهي بالمشهد الاجتماعي للأصدقاء في سهرتهم يشربون ويدخّنون ويستمتعون بالدفء داخل بيتهم الأمريكي في ترف فكري يجعلهم «يفكّكون أوكلاهوما سيتي ويعيدون تركيبها»، هذا بينما يبدو الشاعر وحيداً في إحساسه بأولئك العرب الشعراء في جاهليتهم:

بينما تنحني سالي
لأشعل سيجارتها،
أحيط
الشعلة بيديّ،
أفكّر بالرجال وهم يحرقون
سحيم...

وسحيم هو «الخادم النوبي/ الذي أغرى النساء/ بقوله إنّ السجن/ ليس أكثر من البيت/ الذي أعيش فيه...» فالنساء يعشن مأساة مشابهة في سجون أخرى، أو هكذا تبدو الدلالة.

لكن ما هي يا ترى الدلالة النهائيّة التي يرمي إليها الشاعر الأمريكي الأسود؟ أليست هي تشابه المأساة عبر العصور والأماكن؟ المجتمعات العربيّة وثقافتها تبدو هنا مترعة بالتميز العنصري، بل بما هو أسوأ. فالاستعباد سمة عبر ثقافيّة عرفها العرب مثلما عرفتها أمريكا وغيرها، وها هو الشاعر الأمريكي الذي يعمل أستاذاً في جامعة برنستون الأمريكيّة الشهيرة ينعم بما تمنحه الحياة في بلاده اليوم من رفاهيّة وثقافة، لكنّه، على عكس آخرين، يريد أن يمدّ يداً لمن عانوا مثلما عانى أجداده من ذوي الأصل الإفريقي عبر البحار.

الباب الخامس

الهامش اليهودي في الغرب

1 ـ رحلة الهامش إلى المتن

2 ـ المشجب اليهودي

3 ـ توني جت: محرقة المؤرّخ

4 ـ فيليب روث: محرقة الروائي

5 ـ ليو ستروس والكتابة المضطهدة

- 1 -

رحلة الهامش إلى المتن:
اليهود وخطابات الثقافة الغربيّة[91]

عبر قرون تمتدّ من القرن الثالث الميلادي تقريباً وحتى اليوم، عاشت الجماعات اليهوديّة في أوروبا ظروفاً مختلفة في أماكن مختلفة من تلك القارّة، متقلّبة عبر أنظمة سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة متفاوتة ومسجّلة واحداً من أكثر فصول التاريخ امتلاءً بالأحداث والطرافة والدلالة. كان ذلك فصل الأقلّيات في مواجهة الأكثريّات، الهوامش في مقابل المتون، وكان طبيعيّاً والحال كذلك أن تتكوّن عبر تلك المواجهات والتقابلات تجارب جديرة بالبحث والتأمل أملاً بالوصول إلى فهم أعمق للعلاقة المتصلة في تاريخ الإنسانيّة بين الأقلّيات والأكثريّات وأثر ذلك على تشكّل الثقافة حيث كانت، لاسيّما أحد أكثر جوانب الثقافة ظهوراً واستثارة للبحث وهو جانب اللغة والخطابات الاجتماعيّة والسياسيّة المتشكّلة من خلالها. فالخطاب، كما حلّله ونظر له ميشيل فوكو، هو في نهاية المطاف تمظهر لغوي للعلاقات الخفيّة والشائكة للثقافة، ما تمنعه وما تجيزه، وما تسعى من خلاله إلى تحقيق سطوتها على الأفراد والجماعات ضمن المحيط الاجتماعي والسياسي الذي تنتشر فيه.

(91) ألقيت هذه الورقة ضمن ندوة «بلاغة الحجّاج في الثقافتين العربيّة والغربيّة» المنعقدة في كليّة الآداب بمنوبة بتونس سنة 2006.

لقد عاش اليهود في أوروبا قروناً من الاحتقار والتهميش، ومع أنّ معاناتهم تلتقي في كثير من وجوهها بمعاناة غيرهم من الفئات المرفوضة على نحو ما، فإنّ للتجربة أو التجارب اليهوديّة سماتها الخاصّة التي تنفرد بها ليس في أوروبا وحدها ولكن حيثما وجد اليهود. فالخصائص الدينيّة وأنماط السلوك الاجتماعي والاقتصادي الذي اتبعته الجماعات اليهوديّة (وهي بالفعل جماعات وليست جماعة واحدة، كما يتضح للباحث في تواريخها) ترك أثراً واضحاً على علاقاتها السياسيّة سواء بالنظم الحاكمة أو بأفراد المجتمع المحيط. ولأسباب ليس من الصعب تبيّنها كان المثقّفون الكتاب من أبناء تلك الجماعات هم الأكثر إيضاحاً للتجارب المشار إليها وما آلت إليه من نتائج. فالمثقّف، سواء كان مفكّراً أم شاعراً أم ناثراً أم محلّلاً اجتماعيّاً أم غير ذلك، هو الأحرى بتحسّس المتغيّرات بأشكالها وتسجيل الوقائع على اختلافها والتفاعل مع كل ذلك على نحو يكشف تركيبيّة الخطاب وما ينطوي عليه من التفافات الدلالة وتعقيد المشاعر.

إحدى المشكلات الكبرى التي واجهتها الجماعات اليهوديّة أثناء إقامتها الطويلة بين ظهراني المجتمعات الأوروبيّة المسيحيّة وامتزاجها بتلك المجتمعات تمثّلت في اختلافها عن محيطاتها من وجهتين: وجهة الدين ووجهة العرق. فقد اتفقت الفئتان، اليهود وغير اليهود في أوروبا على ذلك الاختلاف وانطلقتا منه في علاقة مليئة بالأحداث والمواقف التي اتسمت غالباً بالتوتر العدائي. وكان ممّا ميّز اليهود عن غيرهم (ليس بالمعنى الإيجابي دائماً) من الجماعات والأقلّيّات الأخرى في أوروبا صلتهم العضويّة بالمسيحيّة بوصفهم أصحاب الكتاب الأوّل، التوراة، الذي يشكّل جزءاً أساساً من هويّة أوروبا المسيحيّة، ثم صلتهم بملابسات صلب المسيح على النحو الذي جعل أوروبا تتهمهم بالتآمر لتحقيق ذلك. هذه العلاقة المزدوجة، بإيجابيها وسلبيها، ازدادت

تركيبيّة وتوتّراً بدعوى التميّز اليهودي، أي بمقولة «الشعب المختار» لدى اليهود التي جعلتهم حيثما وجدوا ينطلقون من شعور بالتفوّق على الرغم ممّا كانوا فيه من شظف العيش وسوء المنقلب على مختلف المستويات. فقد كانوا «الضحيّة المتميّزة» أو «العبد السيّد» في الوقت نفسه.

يتضح ذلك في المرحلتين الكبريين لتاريخ الجماعات اليهوديّة في أوروبا، مرحلة الغيتوات ومرحلة الخلاص، وقد أعقبت الأخيرة سابقتها مع نهاية القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر حين أصدرت الحكومات الأوروبيّة تباعاً مراسيم تسمح لليهود بالخروج من معتزلاتهم إلى الحياة العامّة. ومع أنّ الانتقال من إحدى تلكما المرحلتين إلى الأخرى تضمّن مخاضاً طويلاً، فإنّ من الممكن تبيّن السمات الرئيسة لكل مرحلة. فالسمات الدينيّة الاقتصاديّة في الأولى استمرّت في الثانية لكن بتغيير واضح وبتطوّر سمات أخرى من أبرزها تعلمن اليهود ثقافياً بظهور المثقّفين الدنيويين على اختلاف مشاربهم. فقد نافس أولئك الحاخامات الذين حكموا المنتج الثقافي اليهودي قروناً واستطاعوا تدريجيّاً أن يتدخّلوا في تشكّل الثقافات الغربيّة وترك أثر لا يقلّ أهمّيّة عن الأثر الذي تركه الموروث الديني. غير أنّ ذلك التدخّل لم يلبث أن واجه عقبات كثيرة لا تقلّ خطورة أيضاً عن خطورة التوتّر الذي اعتور العلاقة اليهوديّة ـ المسيحيّة من قبل، فكما تبيّن لعدد من الباحثين المتخصّصين، كان من الصعب على كثير من الأوروبيين تقبّل اليهودي بهيئته وثيابه الجديدة، اليهودي الفيلسوف والشاعر والباحث والموسيقي، إلى غير ذلك[92].

(92) من أولئك جاكوب كاتز وجون كديهي في دراستين هما: Jacob Katz, *Out of the Ghetto: the Social Background of Jewish Emancipation, 1770 - 1870* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1973). أنظر الصفحتين 78 ـ 79 مثلاً. هذا بالإضافة إلى الدراسة الهامّة التي نشرها جون =

هذه الصورة المركّبة بما انشحنت به من توتّر تمثّلت بنموذج أوّل ما لبث أن صار أيضاً أشهر النماذج قاطبة: إنّه النموذج السبينوزي. ففي ما حدث لباروخ (بينيديكت) سبينوزا اتضحت توتّرات الهامش اليهودي إزاء المتن المسيحي المحيط. ذلك على الرّغم من أنّ مشكلة سبينوزا كانت في صورتها المباشرة ليست مع أوروبا المسيحيّة وإنّما مع الهامش اليهودي نفسه، مع الجماعة اليهوديّة في هولندا حيث ولد الفيلسوف وترعرع. غير أنّ الوضع، كما يذكّرنا جيل دولوز، كانت بطريقة غير مباشرة مع المسيحيين أيضاً. فالهرطقة الدينيّة التي أشعلها سبينوزا في كتبه كانت السبب المباشر والأشهر وراء طرده من جماعته اليهوديّة، لكن الفيلسوف اليهودي بتمرّده الديني/ الفكري شكّل تهديداً أيضاً لعلاقة الجماعة اليهوديّة الناشطة اقتصادياً بالدولة المضيفة، هولندا، من خلال آرائه السياسيّة وما خشي من إذكاء لنار الفتنة الدينيّة. ولأنّ ذلك لم يفت على الفيلسوف الطريد فإنّ لغته بعد تنصّره جاءت إلى حدّ كبير انعكاساً لحاجته إلى المراوغة وقول ما يمكن قوله دون أن يجرّم مرّة أخرى. فمغادرته للجماعة اليهوديّة جاءت نتيجة أفكار كان يشيعها بين الناس وتنقل إلى المسؤولين، لكن محنته الثانية التي هدّدت بطرده مرّة أخرى كانت نتيجة وقوفه ضدّ التيار الرئيس للتديّن عموماً، الأمر الذي استلزم مزيداً من الحذر من جانبه بقدر ما استدعى الكثير من المخاوف من قبل ممثّلي ذلك التيّار أو الخطاب الثقافي السائد للمسيحيّة والنظم السياسيّة في أوروبا. فكانت نتيجة ذلك أن جاء خطابه التأريخي والفلسفي متماشياً مع تلك الحاجة الملحّة: يقول ما يريده بتأنٍّ وحذرٍ

= كديهي بعنوان: محنة التهذيب: فرويد، ماركس، ليفي ـ ستروس، والصراع اليهودي مع الحداثة: John M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi - Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity* (New York: Basic Books, Inc., 1974.

وكثير من الالتفاف واللغة المراوغة، كما لاحظ الباحث الإسرائيلي يرمياهو يوفل في دراسته لسبينوزا بوصفه وريثاً للتراث الماراني/ اليهودي القادم من شبه الجزيرة الأيبيريّة. فسبينوزا لم يعد أن وظف بمهارة بالغة ما اعتادت الأقليّة اليهوديّة أن توظّفه في خطابها اليومي تحت سلطة الكاثوليكيّة الإسبانيّة والبرتغاليّة المهيمنة لتتفادى التجريم والعقاب.

يرى يرمياهو يوفل أنّه يمكن تمييز عدد من خصائص التجربة الدينيّة والثقافيّة المارانيّة لدى سبينوزا، من بينها: (1) الهرطقة الدينيّة، (2) المهارة في استخدام لغة مراوغة ومزدوجة، (3) اتباع حياة مزدوجة ـ يختلف داخلها عن خارجها، (4) حماسة من أجل تحقيق الخلاص عبر طرق تختلف عمّا يقرّه الموروث، مع نزعة دنيويّة وعلمانيّة وإنكار وجود متعاليات دينيّة[93]. يتضح ذلك بشكل خاص في الأعمال التي نشرها سبينوزا أثناء حياته، وفي طليعتها رسالة في اللاهوت والسياسة[94] فمع أنّ فلسفة سبينوزا تقوم على نفي وجود إله منفصل عن الطبيعة أو العالم المرئي وتلغي، أو تشكّك في، معظم المقدّسات التقليديّة، فإنّ كتاب الرسالة، كما هو الحال في رسائله الشخصيّة إلى بعض معاصريه، يفيض بلغة إيمانيّة تشير إلى الله وعنايته بخلقه، كما إلى المسيح بوصفه ابن الله، وإلى ما يتضمّنه الكتاب المقدّس (التوراة والإنجيل) من إشارات إلى أفعال لله وأقوال أنبيائه وما إلى ذلك ممّا يوحي بقبول الفيلسوف اليهودي للدين بمعناه السائد، وهو بالطبع غير

(93) Yirmiahu Yovel, *Spionza and Other Heretics: The Marrano of Reason* (New Jersey: Princeton UP, 1989). p. 28.

(94) على الرّغم من احتياطات سبينوزا فإنّ كتابه نشر أثناء حياته دون أن يكون عليه اسمه، وهو ما يتضمّن استمرار مخاوفه من نتائج ما يذكره الكتاب من آراء جريئة آنذاك.

ما تعنيه لغة سبينوزا حقيقة[95]، كما أنّه غير ما نجد في كتاب مثل الإيثيكا، الكتاب الذي يعدّ الإسهام الرئيس لسبينوزا في تطوّر الفلسفة والذي كتب بأسلوب رفيع وشديد التعقيد سواء من حيث اللغة أو من حيث المنهج.

بيد أنّ النموذج السبينوزي ليس النموذج الوحيد أو الأبرز في تاريخ التفاعل اليهودي مع المعطيات الثقافيّة الغربيّة. فإلى جانبه نجد نماذج أخرى لم تختلف لاختلاف الأشخاص أو التجارب الفرديّة فحسب، وإنّما لتغيّر الظروف التاريخيّة. فبعد تجربة سبينوزا بما يقارب القرن تبلورت تجربة يهوديّة/أوروبيّة أخرى هي تجربة موسى مندلسون (1729 ـ 1786) الذي واجه عالماً مختلفاً إلى حدّ بارز عن سلفه. فأوروبا التي رآها الفيلسوف التالي كانت تزهو بأنوارها وقيمها الليبراليّة والعلمانيّة. لكن ذلك، كما يتضح سريعاً، لم يقلب الأمور رأساً على عقب عندما يتصل الأمر بالخروج على الخطاب الثقافي السائد، أو عندما يحاول الهامش أن يتدخّل في تطوّر المتن. كان ثمّة تغيّر واضح لكنّه لم يكن بالشكل الذي يتوقّع. التغيّر كان في أنّ مندلسون لم يضطر إلى التحوّل عن دينه إلى المسيحيّة، بل أتيح له فوق ذلك أن يتباهى بموروثه اليهودي الديني وغير الديني مكتفياً بالسعي إلى التوفيق بين ذلك الموروث من ناحية وعقلانيّة أوروبا المتطوّرة وموروثها الفلسفي، من ناحية أخرى. كان مندلسون مثقّفاً أوروبيّاً بقدر ما كان يهوديّاً من ناحيتي الموروث الثقافي والانتماء الإثني. بل لعل انتماءه الأوّل كان أبرز من حيث أنّه بوّأه مركزاً محترماً على الساحة الفكريّة الألمانيّة.

ومع ذلك فإنّ الأوروبيين من غير اليهود لم ينسوا للحظة أنّ

---

(95) يخصّص يرمياهو يوفل فصلاً كاملاً للمراوغة أو الازدواجيّة اللغويّة فصلاً كاملاً في كتابه (أنظر ص 142 مثلاً).

مندلسون كان في نهاية المطاف يهودياً سواء من الوجهة الإيجابيّة أو السلبيّة. فحين ألّف الكاتب الألماني المسرحي لسنغ مسرحيّته ناثان الحكيم (1781) كان مندلسون هو النموذج الممثّل لليهودي الحكيم والجدير بالإعجاب. ولم يكن حافز لسنغ إلى تلك الصورة الإيجابيّة صداقته لمندلسون أو صفات مندلسون الفعليّة فحسب، وإنّما كان هناك أيضاً الفكر التنويري الذي تبنّاه الكاتب الألماني المسيحي وجعله لا يتردّد في إبراز أحد اليهود بوصفه نموذجاً للحكمة والتميّز الإنساني. فقد كان للتنوير دوره ليس في تخليص اليهود من أسر الغيتوات فقط وإنّما أيضاً في تخليصهم من الصورة النمطيّة السلبيّة التي لاحقتهم قروناً طويلة وسبّبت لهم الكثير من الاضطهاد والعناء.

بيد أنّ الجانب الإيجابي لم يكن سيّد الموقف. فكما هي طبيعة الأشياء، كان ثمّة تصوّرات سلبيّة ما تزال عالقة في الأذهان والآفاق، في الذاكرة وفي الموروث الثقافي الديني وغير الديني، تصوّرات لم ينسها الناس ولم يمحها الزمن. وكان هذا الجانب هو المفاجأة التي أصابت مندلسون بالذهول. فقد فوجئ عام 1771 حين جاءه التحدّي من اللاهوتي السويسري لافاتير بأن يثبت حجّة تبرّر استمرار تمسّكه بدينه اليهودي على الرغم من قوّة الحجّة التي رأى اللاهوتي السويسري أنّها تسند المسيحيّة وتفترض «منطقيّاً» تحوّل مندلسون عن دينه إليها لاسيّما أنّه يعيش في مجتمع مسيحي ويعرف المسيحيّة جيّداً. وكان لافاتير قد بعث إلى الفيلسوف اليهودي بنسخة من الترجمة التي أنجزها اللاهوتي السويسري لكتاب ألّفه عالم الطبيعيّات السويسري أيضاً تشارلز بونيت ودافع فيه عن المسيحيّة. ومع حرص مندلسون على تفادي الخلافات الدينيّة فقد وجد نفسه مضطرّاً للدفاع عن تمسّكه بدينه اليهودي، ما دفعه إلى البدء بإنجاز أحد أهمّ أعماله المتصلة بالدين اليهودي في أوروبا بشكل خاصّ، وهو ترجمة بعض أسفار «العهد

القديم» إلى الألمانيّة (1783). ومع أنّ ذلك العمل أدخله في خلاف ديني آخر، هذه المرّة مع أبناء دينه من اليهود الذين اعترضوا على الترجمة بوصفها انتهاكاً لقدسيّة الكتاب، فإنّه وجد، كما يبدو، ملجأً في أسفار التوراة من المأزق الذي وضع فيه. ولم تختلف بعض أعماله الأخرى عن ترجمته من حيث الحافز إليها، إلاّ أنّ الاتجاه العام لمجمل أعماله لم يكن دينيّاً صرفاً وإنّما كان اتجاهاً يمزج الديني بالفلسفي، وهو ما تقوم عليه أهمّيّته في تاريخ الفلسفة الأوروبيّة.

جاء دفاع مندلسون عن انتمائه الديني مرتكزاً على قيم التنوير نفسها، فاليهوديّة، كما أكّد لمتحديه، دين عقلاني سواء في تصوّراتها الأخرويّة والروحيّة أو في تشريعاتها. ومن هنا فالانتماء إلى اليهوديّة ليس في حاجة إلى تبرير، وإنّما التبرير يحتاجه المنتمون إلى أديان لا عقلانيّة، أو هكذا بدا مندلسون يقلب الطاولة من خلال الدفاع ذي الطابع الهجومي. كتابه جيروزاليم (القدس) جاءَ دفاعاً عن موقفه وعن الديانة اليهوديّة معاً[96].

---

(96) إنّ سعي مندلسون لتقديم الديانة اليهوديّة من منظور عقلاني ومتناسب مع العصر يذكر بمحاولة مبكرة جدّاً قام بها مؤرّخ يهودي وجد نفسه في وضع مشابه من حيث الحاجة إلى التوفيق بين انتماءين. ففي القرن الأوّل الميلادي سعى فلافيوس جوزيفوس، واسمه الحقيقي «جوزيف بن ماثياس» (37/ 38 ـ 100 م) إلى توفيق مشابه ما بين ثقافته اليهوديّة الموروثة والثقافة الهللينيستيّة التي اكتسبها في الدولة الرومانيّة. ففي أهمّ كتبه عصور اليهود القديمة (93 م) يسعى جوزيفوس «إلى تقديم اليهوديّة إلى عالم هلّينستي على نحو مقبول. فبتجاهل الأنبياء تقريباً، وبتحسين الحكايات الواردة في الكتاب المقدّس، وبالتشديد على عقلانيّة القوانين والمؤسّسات اليهوديّة، جرّد اليهوديّة من تعصّبها وجعلها جذّابة للإنسان المثقّف المعتدل» الموسوعة البريطانية (ط 15) ج 10 ص 278. هذا التكتيك القديم ليس مستغرباً تكراره بعد ثمانية عشر قرناً لأنّ الظروف متشابهة بالنسبة لأقلّيّة تحاول تحسين واقعها الاجتماعي والسياسي والثقافي، وهي ظروف رأينا ما يشبهها من قبل وسنرى ما يشبهها لاحقاً.

ولعلّ من اللافت أن يجد مندلسون نفسه هذه المرّة في موضع المدافع ليس عن نفسه فحسب، وإنّما أيضاً عن صديقه الكاتب الألماني لسنغ الذي كان قد توفي واتهم فيما بعد بتبنّي آراء سبينوزا التي ظلّت لأمد طويل تعدّ خلاصة الكفر والإلحاد حتى إنّ «السبينوزيّة» صارت تهمة بحدّ ذاتها. فها هو مندلسون يواجه سلطة الخطاب المسيحي/ الأوروبي من خلال اتهام آخر لليهود، اتهام يطاله هو وإن بشكل غير مباشر، من خلال «وصم» كاتب ألماني تنويري بالتأثر بأفكار فيلسوف يهودي (فقد ظل سبينوزا مربوطاً باليهوديّة على الرّغم من كونه مطروداً منها وعلى الرّغم من موقفه الانتقادي تجاهها مثل كل الأديان السماويّة). قد يقال هنا إنّ اتهام لسنغ بالسبينوزيّة لا علاقة له بكون سبينوزا يهودياً، وإنّما المقصود كون ذلك الفيلسوف ملحداً قبل أن يكون يهودياً. وبالطبع فإنّ ربط سبينوزا بالإلحاد ذو أهميّة خاصّة، وقد يكون ذا أولويّة، لكن هل يمكن بالفعل نفي صلة سبينوزا باليهود بوصف تلك الصلة محرّضاً آخر على التهمة؟ الإجابة على هذا التساؤل يمكن أن تأتي من عدّة وجوه، منها: أنّ إعجاب لسنغ بالتنوير يعني إعجابه بتوجّه عقلاني فيه قدر كبير من الإلحاد، كما لدى بعض مشاهيره: فولتير ومونتسكيو، مثلاً، فلماذا يصير سبينوزا وحده هو مصدر الشبهة؟ الوجه الآخر هو أنّ لسنغ كان معجباً بسبينوزا وبمندلسون، أي باثنين من مفكّري اليهود، ما يعني أنّه وضع نفسه في موضع غير مناسب من وجهة نظر الكثير من الألمان المسيحيين آنذاك. فالمسألة، كما يشير هذان الوجهان، هي أنّ المشكلة لم تكن محصورة في الإلحاد، وإنّما أيضاً، وربما أوّلاً، بالصلة الشديدة الانفتاح التي أقامها لسنغ بالمفكرين اليهوديين[97].

---

(97) كانت تهمة السبينوزيّة شائعة في القرن الثامن عشر حيث تذرّعت بها الجماعات الدينيّة المتشدّدة مثل اليسوعيين لتهاجم أعلام التنوير، كما حدث =

هذه الصورة المقلقة بالنسبة للجماعات اليهوديّة وأفرادها الساعين إلى تحقيق مكانة في ساحات الثقافة الأوروبيّة لم تدم طويلاً فما أن دخل القرن التاسع عشر حتى كان هناك مثقّفون يهود يعملون جاهدين لتطوير الاستراتيجيات التي وظّفها سبينوزا ومندلسون باتجاه موقع أكثر أماناً للمثقّفين والجماعات اليهوديّة إجمالاً. جاء ذلك على يد من عرفوا بالإصلاحيين بدءاً بإسرائيل ياكبسون (1766 ـ 1828) الذي يعد رائداً لتلك الحركة. فقد سعى ياكبسون إلى التقريب بين اليهوديّة والمسيحيّة في ألمانيا بإدخال تعديلات كثيرة على الممارسات الطقوسيّة اليهوديّة لتنسجم مع المحيط المسيحي، مثل استخدام الألمانيّة بدلاً من العبريّة والسماح للرجال والنساء بالجلوس جنباً إلى جنب إضافة إلى استخدام الموسيقى المصاحبة للصلوات. بيد أنّ تلك التنازلات، التي تذكر باعتذاريّات مندلسون لليهوديّة بإبراز عقلانيّتها، لم تكن سوى جسر نحو موقع أقوى للخطاب اليهودي في مواجهة السلطويّة المسيحيّة/ الأوروبيّة.

بعد ياكبسون جاء المؤرّخ أبراهام غايغر (1810 ـ 1874) ليسعى إلى أن يحقّق في العلن ما سعى مندلسون إلى تحقيقه ضمناً وبهدوء، أي قلب الطاولة على الخطاب المسيحي. وكان غايغر مؤرخاً ومتخصصاً فيما عرف بـ «علم اليهوديات» (Wissenschaft des Judentums)، بالإضافة إلى معرفته باللغات الشرقيّة، وله الكثير من الأعمال التي تمحورت حول سعيه إلى إبراز ما بين المسيحيّة واليهوديّة من صلات. لكن تلك الصلات لم تكن تصالحيّة بقدر ما كانت

= لمونتسكيو حين وصف كتابه «روح القوانين» ومن قبله رسائل فارسية بأنّه متأثر بسبينوزا. انظر: جوناثان إسرائيل: «التنوير المتطرّف»: Jonathan Israel: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* 1650 - 1750 (Oxford: Oxford UP, 2001) p. 11.

هجوميّة أو تتخذ الهجوم وسيلة للدفاع، فقد طور نظريّة معقدة تفسر المسيحيّة بوصفها نابعة من اليهوديّة في أعمال مثل كتابه اليهوديّة وتاريخها الذي نشر سنة 1865[98]. ومن الأطروحات المركزيّة في ذلك الكتاب أنّ عيسى المسيح كان أحد اليهود الفريسيين الذين يقدّمهم غايغر بوصفهم جماعة ديموقراطيّة وتقدّميّة في أفكارها سعت إلى إدخال إصلاحات ليبراليّة في اليهوديّة، على عكس جماعة الصدوقيين Sadducees المقابلة وذات النزعة المحافظة والحرفيّة في قراءة النصوص المقدّسة. ومن هنا يتضح، حسب غايغر، أنّ عيسى لم يؤسّس ديانة جديدة وإنّما كان يحاكي تعاليم أساتذته من الفريسيين، ما يجعل المسيحيّة امتداداً لليهوديّة، بل إنّها فوق ذلك تتحوّل إلى امتداد مشوّه أو انحراف لما سبقها[99].

هذا الموقف الجريء في مواجهة المجتمعات المسيحيّة لم يكن بطبيعة الحال ليتأتي لولا التحولات العميقة التي أصابت المجتمعات الأوروبيّة المسيحيّة وأضعفت تماسكها الديني في صالح أنظمة أكثر علمانيّة. وكان من الطبيعي ألاّ يغيب ذلك عن مثقّفين من أمثال غايغر وغيره في تلك الفترة مثل هاينريش غرايتز وزيفي كاليشر وموسى هس الذين نشطوا في دعم موقف جماعاتهم اليهوديّة وتحقيق أكبر قدر من المكاسب. هذا على الرّغم من الاختلافات الكبيرة بين أولئك المثقّفين في مواقفهم إزاء جماعاتهم نفسها وما ينبغي أن تفعله. ولعلّ في تطوّر الحركة الصهيونيّة في تلك الفترة دلالة على ما استطاع اليهود أن يحقّقوه.

---

(98) للمزيد انظر: *The Yale Companion to Jewish Writing and Thought* (New Haven and London: Yale UP, 1997), p. 195.

(99) في كتاب آخر سعى غايغر إلى إثبات أنّ الإسلام أيضاً مشتقّ من اليهوديّة في = كتاب بعنوان: ماذا أخذ محمد من اليهودية؟ *Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen?* 1833).

نلمس ذلك في بعض أعمال المؤرّخ موسى هس الذي كان من أشدّ المتحمّسين للحركة الصهيونيّة وإقامة دولة لليهود في فلسطين. فقد انطلق هسّ، المولود في ألمانيا سنة 1812، يسهم في التأسيس لمقولة التفوق اليهودي إلى جانب غايغر على الرغم من كون الأوّل من مناهضي الأيديولوجيّة الصهيونيّة. وممّا يلفت النظر أن العمل الأول المنشور لهس وهو التاريخ المقدّس للإنسانية (1837) جاء بتوقيع «سبينوزي شاب»، لفرط إعجاب هس بسبينوزا وحرصه على إبراز مفكر يشاركه في الانتماء.

في عام 1840 انتقل هس إلى باريس ليعمل مراسلاً لصحيفة «راينيش زايتونغ» التي كان يرأس تحريرها كارل ماركس، في علاقة عمل جاءت نتيجة إعجاب هس بالفكر الاشتراكي. وبعد عشرين عاماً أصدر هس كتابه الرئيس روما وأورشليم (1862) الذي أسّس لرؤية رسوليّة علمانيّة يبدو فيها اليهود وقد تجاوزوا مسألة التفوّق على المسيحيّة التي ألمح إليها مندلسون وأفصح عنها غرايتز. هنا يصبح اليهود رسل الحضارة إلى البشريّة جمعاء. فاليهوديّة ليست ديناً وإنّما قوميّة تمتد عبر القرون. إنّها:

«قبل أيّ شيء آخر تعبير عن قوميّة يتزامن تاريخها الممتدّ عبر آلاف السنين مع تاريخ تطوّر الإنسانيّة، واليهود شعب قدّر له، بعد أن قام بدور الخميرة في التغيّر الاجتماعي، أن يعود إلى الحياة مع بقيّة الشعوب المتحضرة»[100].

غير أنّ هس لا يتنكّر تماماً للبعد الديني، وإنّما يحوّله إلى بعد قومي، بمعنى أنّه يمزج البعدين الديني والقومي ليصبح اليهود تجسيداً

---

(100) روما وأورشليم: Moses Hess, *Rome and Jerusalem* (New York: Jewish Radical Education Project, 1994) p. 30.

لروح الله وتصير الآخرة هي اللحظة التي يصير فيها اليهود قادة البشريّة:
«صحيح أنّ (الأيّام الأخيرة)، الأيّام التي تملأ فيها معرفة الله الأرض، ما تزال بعيدة، لكنّنا راسخو الإيمان أنّ الوقت سيأتي حين تغدو روح شعبنا المقدّسة ملكاً للإنسانيّة وتغدو الأرض معبداً ضخماً تسكنه روح الله»[101].

كانت الحركة الصهيونيّة، سواء عند هس أو غيره، أحد حلّين رئيسين مطروحين لما عرف عندئذٍ بالمسألة اليهوديّة، المسألة التي شغلت الكثير من اليهود وغيرهم والتي جاءت النازيّة فيما بعد لتقدّم لها «الحلّ النهائي»، على النحو المعروف. أحد الذين اجتهدوا في تقديم الحلول لتلك المسألة الشائكة كان كارل ماركس نفسه الذي كان ينأى بنفسه عن الانتماء المباشر إلى تلك الهويّة على الرّغم من كونه يهودي الأبوين. ولكن مساهمته المتمثّلة في كتيّبه **حول المسألة اليهوديّة** (1843) لم تخل من دلائل على صعوبة الفكاك من ذلك الانتماء. فماركس يتحدّث عن اليهود كما لو كان منفصلاً عنهم وأداته الأسلوبيّة الرئيسة في تأكيد ذلك هي ضمير الغائب الذي يهيمن على النص، لكنه في موضع واحد يعود ليستخدم ضمير المتكلّم بصيغة الجمع وكأنّه يتوحّد باليهود. ولربما يعود ذلك إلى الموقف الدفاعي الذي يتخذه ماركس في صف الجماعة اليهوديّة في ألمانيا. فمع أن ماركس يسير في خط معاكس لموسى هس بدعوته اليهود إلى الاندماج في المجتمع الألماني المسيحي، فإنه يتحفظ على الدعوة إلى أن يتخلّى اليهود عن دينهم. تلك الدعوة جاءت على لسان برونو باور Bauer في وضع يذكر، مع اختلاف واضح، بما حدث لمندلسون. فماركس يشير في كتابه إلى باور، وهو عالم لاهوت مسيحي دعا إلى أن يتخلّى اليهود

(101) السابق، ص 25.

عن دينهم لكي يتسنّى لهم الاندماج في المجتمع الألماني. ولكن إشارة ماركس تتضمّن اتفاقاً مع باور من ناحية واختلافاً معه من ناحية أخرى: فالاثنان متّفقان على أنّ الدّين عائق للاندماج في دولة علمانيّة كالدولة الألمانيّة، ولكن ماركس يرى أنّ مطالبة باور اليهود بالتخلي عن دينهم مجحفة لأنّه لا يطالب المسيحيين بالتخلّي عن دينهم بالمثل. فالدين عائق من الجانبين وليس من جانب اليهود وحدهم، وطالما لم يستطع أي من الجانبين التخلّص من الدين، فتلك مرحلة متقدّمة في رأي ماركس في تطوّر المجتمع البشري، فإنّ المطلوب هو أن تحفظ الدولة للجميع الحقّ في اتباع ما يشاؤون من أديان. وفي هذا السياق يقدّم ماركس نقده لمفهوم «حقوق الإنسان» الذي يراه مفهوماً بورجوازيّاً يقوم على الفرديّة ويقلّل من أهميّة العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد وتعاونهم، ويرى بدلاً من ذلك أنّ «حقوق المواطن» هي الأولى بالاهتمام والتطبيق[102].

ما يهمّنا في سياق التأمّل الحالي هو طبيعة الخطاب الذي يتبنّاه ماركس في تحليله لموقع اليهود. فقد وردت الإشارة إلى وجه شبه بين الوضع الذي وجد ماركس نفسه فيه وذلك الذي وجد مندلسون نفسه فيه من قبل. فعلى الرّغم من الفارق الكبير المتمثّل بعدم مطالبة اليهود بأن يدخلوا في المسيحيّة، كما حدث في مطالبة لافاتير، فإنّ مطالبة باور أن يتخلّى اليهود عن دينهم تمثّل سلطة خطاب آخر، أو خطاب عاش تحوّله العلماني الجزئي لينتقل من تقديس دور الدين إلى تقديس

---

(102) «نثبت قبل كل شيء أنّ ما يسمّى بحقوق الإنسان، وهي خلاف حقوق المواطن، ليست سوى حقوق أعضاء المجتمع البورجوازي، وهذا يعني الإنسان الأناني، الإنسان المنفصل عن الناس وعن المجموع»: Karl Marx: *Selected Writings* ed. Lawrence H. Simon (Indianapolis: Hackett, 1994) p. 37.

دور الحياة العلمانيّة وإن على نحو منقوص. فالمسافة بين لافاتير وباور واضحة في غياب الاعتقاد بصلاحيّة المسيحيّة للجميع في منتصف القرن التاسع عشر، لكنها مسافة وليست انقطاعاً، بمعنى أنّ الصلة تظلّ قائمة كما لاحظها ماركس. فاليهود وحدهم هم المطالبون بالتخلي عن دينهم وليس المسيحيين أو الدولة الألمانيّة. إنّها الثقافة الرئيسة تفرض حضورها على الجماعات أو الثقافات الثانويّة غير المندمجة في متنها وإن جاء الفرض لطيفاً ومستتراً.

ومع ذلك فإنّ الاختلاف يظلّ مهمّاً لأسباب منها ما تطوّر منه أو نتيجة له في الفترات التاريخيّة اللاحقة. ولو قفزنا تلك الفترات إلى العصر الحديث، بل إلى أيّامنا هذه، قفزة واحدة لتبيّنت لنا ضخامة الاختلاف وحجم التغيّر. يقول أحد الباحثين المعاصرين في مقالة له حول التاريخ الأمريكي اليهودي نشرت سنة 2004 بمناسبة الاحتفال بمرور 350 عاماً على وصول اليهود إلى أمريكا الشماليّة: «في الوقت الحاضر اختفت، إلى حدّ كبير الحاجة إلى الاعتذار [عن الوجود اليهودي] وتطوّرت الحاجة إلى إبراز تنوّع التجربة اليهوديّة في أمريكا»[103]. اختفاء الحاجة هذا استغرق عقوداً ملأى بالحروب والاضطهاد والانتصارات والإنجازات. ومع أنّ ذلك لم يحدث كلّه في أمريكا، فإنّ تاريخ اليهود هناك متصل عضويّاً وعلى نحو مباشر بتاريخهم في أوروبا. وهذا التاريخ الذي أسفر عن أسماء مهمّة وإنجازات في تاريخ العلوم والفنون والفلسفات والحركات الاجتماعيّة، أحد العوامل الرئيسة في قلب الصورة تماماً وعكس سمات الخطاب. فاليهودي الذي كان بحاجة إلى الدخول في المسيحيّة في البدء، ثم

---

(103) Jonathan Sarna, «American Jewish History: A Chance to Reflect,» **The Chronicle of Higher Education** (October 1, 2004).

بحاجة إلى الاعتذار عن استمراره في اليهوديّة فيما بعد، والذي تطوّر ليؤكّد تميّز اليهود بعد ذلك، بات الآن قادراً على التأكيد على أنّ ما قدّمه اليهود للعالم الغربي هو الأهمّ والأبرز وأنّ على الغرب المسيحي أن يدرك ذلك. يقول الناقد الأمريكي اليهودي جورج شتاينر إنّ الحضارة الغربيّة ما بين 1830 و1930 تغدو بلا معنى إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار إسهام اليهود فيها أثناء تلك المائة عام[104]. ومع أنّ العقود التي تلت ليست خارجة تماماً عن ذلك الحكم فإنّ الفترة التي يشير إليها شتاينر كانت فترة شديدة الخصوبة، فهي التي تضمّ في أوّلها ماركس وفي آخرها فرويد وما بينهما عدد كبير من العقول التي أثرت الحضارة الغربيّة دون أن تتخلّى تماماً عن انتمائها اليهودي أو أن تعارك ذلك الانتماء على نحو ما، مثل: كافكا وهاينه وفتنغنشتاين ودوركايم وماكس فيبر وهوسرل. أما إذا التفتنا إلى العقود التاليّة فسنجد عدداً أكبر بكثير من الفاعلين الذين شاغلهم انتماؤهم اليهودي أو صدروا عنه دونما حاجة للاعتذار، بل وبإعلان يمتزج فيه الكبرياء بالمعاناة.

في آخر لقاء صحفي أجري معه قبيل وفاته، قال الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا لمحدّثه: «في بعض الحالات سأقول وباستمرار (نحن اليهود). هذه الـ (نحن) المعذّبة كثيراً تكمن في العمق الأكثر قلقاً من فكري، الفكر الذي وصفته والابتسامة أبعد ما تكون عنّي بفكر (آخر اليهود)»[105]. ليس ثمّة كبرياء هنا بقدر ما هناك تأكيد على صدور الفكر الدريدي عن قلق ناشئ عن الهويّة والانتماء. إنه ربط للفكر بالانتماء الإثني، وهذا هو بالضبط ما تؤكده إلين سيزو Cixous الكاتبة

---

(104) Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman (New York: Atheneum, 1967) p. 146.

(105) انظر: http://www.truthout.org/docs حيث نصّ المقابلة التي نشرت في جريدة اللوموند قبيل وفاة دريدا بوقت قصير وكانت بذلك آخر مقابلاته.

الفرنسيّة/ اليهوديّة أيضاً في تحديدها لمنابع القلق والفكر لدى دريدا ولديها معاً: «هذه الكلمة [يهودي]، التي تمخر حياته وحياتي، أعماله كلها والآن هذا الكتاب، لو حاولنا أن نجمع كل ما يرتجف في حروفها، ستتجمع لدينا مجلّدات وأسفار ضخمة»[106].

من زاوية مغايرة يتحدث الناقد الأمريكي هارولد بلوم، وهو يهودي الانتماء أيضاً، عما يسميه «اللاهوت السلبي» ليصف هويته الفكريّة والنقديّة من ناحية، وليؤكد منهجاً في الدرس الأدبي متفوقاً على غيره من المناهج، من ناحية أخرى. فاللاهوت السلبي Negative Theology هو الاتجاه الذي يستوعب المعطيات الدينيّة بوصفها معطيات روحانيّة لكن بعد أن يعلمنها أو يزيل عنها القداسة والمعتقدات الغيبيّة، وهو ما يبرّر وصفها بالسلبيّة، التي تقترب في دلالاتها هنا من النقد أو الوعي النقدي غير المنساق وراء التصوّرات الشعبويّة المتطلّعة إلى الماوراء. ويرى بلوم أنّ هذا الاتجاه يتجاوز ما يسمّيه «التحليل المنطقي المتمثّل بالفلسفة الأوروبيّة، أو الألسنيّة البنيويّة»، أمّا المهم هنا فهو أنّ الاتجاه المشار إليه مستمدّ من الدراسات القباليّة أو الصوفيّة اليهوديّة وهو في بعده الأخير جزء من منظومة منهجيّة ومفاهيميّة يوظفها بلوم مستمدّاً إيّاها من مرجعيّته اليهوديّة التي تحدّدها هويّته هو حين يقول: «لا أعتقد أنّني متصوّف. أعتقد أنّني، على طريقتي اليهوديّة الغنوصيّة، متديّن»[107]. ما يسعى إليه بلوم هو إحلال هذه المرجعيّة محل المرجعيّة المسيحيّة للفكر النقدي سواء تمثّلت بروتستانتيّة لدى الكندي نورثروب فراي أم أنغليكانيّة/ كاثوليكيّة لدى الأمريكي/

(106) Hélèn Cixous, *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint* tr. Beverley Bie Brahic (New York: Columbia UP, 2004) p. vii.

(107) Imre Salusinszky, *Criticism in Society* (New York and London: Methuen, 1987) p. 52.

البريطاني ت. س. إليوت. فبلوم، الذي يعد من أكثر النقّاد الأمريكيين حضوراً وتأثيراً اليوم، يطرح نفسه وموروثه اليهودي، متمثّلاً بالقبالة والتصوّف اليهودي وتقنيّاته القرائيّة/التأويليّة بوصف ذلك كلّه بديلاً مميّزاً لما ساد من فكر ومناهج نقديّة في الثقافة الغربيّة، وهذا دون شكّ مستوى من الحضور الخطابي اليهودي غير المتصور قبل نصف قرن على الأكثر.

إنّنا في نهاية المطاف إزاء وضع يكاد يقلب الصورة التي رأينا في حالة مندلسون أواخر القرن الثامن عشر: فبدلاً من مساءلة اليهودي لماذا يظلّ يهوديّاً يكاد السؤال في السياق الجديد يوجه لغير اليهودي، ليس عن عدم تبنّيه الديانة اليهوديّة، وإنّما عن عدم تبنّيه المعطى اليهودي.

- 2 -

المشجب اليهودي

كان الأستاذ الأمريكي يحدّثنا، ونحن على مقاعد الدراسة، عن الشاعر عزرا باوند، أحد أبرز الشعراء الأمريكيين في النصف الأوّل من القرن العشرين، حين غير وجهة حديثه ليضمنه نقداً لذلك الشاعر على النحو الذي لم نعتده من أساتذة نتوقّع منهم الحياديّة في عرض المعلومات بعدم اتخاذ مواقف شخصيّة تجاه ما يعلمون. قال الأستاذ إنّ باوند كان «مع الأسف» معادياً للساميّة. وكم استوقفتني «مع الأسف» تلك وأنا أسترجعها على مدى السنوات العشرين تقريباً التي تلت لما حملته العبارة من شحنة عاطفيّة من ناحية، ولما أشارت إليه من إشكاليّات في الخطاب الأدبي والنقدي الغربي حين يأتي الأمر إلى اليهود، إشكالات كنت أعيها تدريجيّاً وأنا أدرس أحد الآداب الغربيّة الكبرى. عرفت فيما بعد أن الأستاذ يهودي الأصل، لكن تلك المعلومة سرعان ما توارت أهميتها لأن الشعور بالاستياء من أن يكون أحد من الكتاب أو المثقّفين الغربيين الكبار منتقداً لليهود شعور أكثر عموميّة ممّا بدا لأوّل وهلة، فهو ليس مقتصراً على اليهود، بل إنّ في الغرب من هم أكثر حماسة لمناصرة اليهود من اليهود أنفسهم، وهم الذين يطلق عليهم «فيلو سيميتك» أو «محبو الساميّة».

ممّا تبيّن لي أيضاً بعد سنوات من المتابعة للموضوع أنّ مقارنة

اليهود بأيّ فئة إثنيّة أو دينيّة أخرى في الغرب مقارنة غير دقيقة أو لا تصحّ أصلاً لأنّ لليهود تاريخاً ضارباً في الجذور وأنّ للنظرة إليهم والتعامل معهم ضروباً لا تشابهها ضروب أخرى. فهم، كما اتّضح من التحليل السابق من أكثر الذين أسيئت معاملتهم لقرون طويلة، ليصيروا بعد ذلك من أكثر الذين حسنت معاملتهم بعد ذلك، بل ليصبحوا من أكثر الجماعات قوة وبروزاً. ومع أنّ مدة التعامل الحسن لا تكاد تتجاوز القرنين، وأن الهيمنة لم تتجاوز النصف قرن، فإن ما تحقق لليهود لم يتحقق لغيرهم ومن الصعب جدّاً أن يتحقّق، لاسيّما في الولايات المتحدة. بيد أنّ ذلك التغيّر لم يخل من منغّصات كثيرة، وأنا لا أتحدّث بالطبع عن النازيّة والهولوكوست ـ فقد حدث هذان في النصف الأول من القرن العشرين على أيّة حال ـ وإنّما عن الانتقادات والمواقف العدائيّة التي لم تغب وإن توارت في الغالب إما خوفاً أو طمعاً.

موقف الشاعر عزرا باوند عيّنة من تلك المنغّصات، فقد أشار في ملحمته «الكانتوز» أو «الفصول»، التي تعدّ أطول عمل شعري بالإنجليزيّة في العصر الحديث، إلى اليهود بأوصاف لا تدلّ على محبّة أو إعجاب، كإبراز صلتهم بالمراباة. لكن ما أزعج اليهود و«محبّو السامية» أكثر من ذلك هو أن يجدوا إلى جانب باوند شاعراً بقامة تفوق قامته شهرة وتأثيراً وهو ت. س. إليوت الذي عبّر في بعض قصائده، كما في كتاب نثري له كان في الأصل محاضرة ألقاها في جامعة فرجينيا عام 1933، عن موقف لا يقل عداءً حين رسم الشخصيّة اليهوديّة على نحو نمطي وشديد السلبيّة، وحين عبّر عن شعوره بأنّ وجود عدد من اليهود المتنوّرين في أمريكا أمر ليس مرغوباً فيه، وكان مبرّره في ذلك مبرّر ديني عرقي مثّل توجه إليوت في تلك الأعوام. على أنّ ذلك التوجّه كان مستغرباً من إليوت الذي قاد، إلى جانب باوند، حركة

الحداثة الغربيّة في عشرينيّات القرن العشرين نحو مزيد من الانفتاح على الثقافات المختلفة.

موقف إليوت هذا كان وما يزال موضوع بحث وجدال في الخطاب الأدبي والثقافي الغربي، الأنجلو ـ أمريكي بشكل خاصّ. وكان من أحدث ما ظهر في ذلك السياق كتاب صدر العام الماضي يسعى إلى دحض تهمة «معاداة الساميّة» لدى إليوت التي سبق أن أبرزها كتاب آخر صدر في التسعينيّات وأحدث ضجّة في حينه. وممّا لفت النظر في الكتاب الأحدث، أو المدافع عن إليوت، أنّه يكاد يقيم دفاعه أو سعيه لتحسين صورة الشاعر/الناقد بإثبات أنّه لم يكن معادياً لليهود أو للساميّة كما يظنّ أو يفهم لأوّل وهلة، وأنّ عباراته في ذلك الصدد ينبغي أن توضع في سياقها التاريخي لتؤول من ثم تأويلاً مغايراً عمّا يظنّ. وقد تصدّى لمسعى المؤلّف كتّاب مختلفون منهم الناقد البريطاني تيري إيغلتون في مراجعة نشرتها أشهر الصحف الأدبيّة البريطانيّة (تي إل إس) هاجم فيها المؤلّف ومسعاه غير المقنع، حسب ما رأى إيغلتون، بل إنّه سخر من المحاولة برمتها.

إنّ تهمة معاداة اليهود تهمة خطيرة في الغرب قد تودي بصاحبها إلى السجن إن تضمّنت إنكاراً للهولوكوست أو لما يسمّى المحرقة النازيّة لليهود أو التشكيك بها. لكنّها في أحسن الأحوال تسيء إلى سمعة الإنسان مهما علا قدره في العلم أو الكتابة، الأمر الذي يجعل الكثيرين يفكّرون كثيراً قبل المجازفة بعبارة قد يشتم فيها عداءً ضمنيّاً لليهود، حتى إن صدرت ممّن هو محسوب على اليهود أنفسهم. وهذا ما حدث العام الماضي للباحث/ المؤرخ البريطاني توني جت Judt المقيم في الولايات المتحدة والذي يدرّس في إحدى جامعات نيويورك البارزة. فقد تجرّأ جت على نشر مقالات تنتقد إسرائيل وتثير أسئلة حول اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة وتأثيره الهائل على صنع

السياسة الأمريكيّة. أمّا نتائج تلك الجرأة فكانت ممّا أزعج الباحث الذي ظنّ ربّما أنّ أصله اليهودي سيحول دون توجيه الاتهام إليه، لكنّ الخطيئة كانت، كما اتضح، أقوى من الانتماء، كما سيتضح في المقالة التالية.

- 3 -

توني جت: محرقة المؤرّخ

«توني جُت» Judt اسم يصعب تهجئته بشكل صحيح بالعربيّة، بل إنه حتى قراء اسمه بالإنجليزيّة لن يجدوا من السهل معرفة الطريقة الدقيقة للتلفظ باسمه، فهو يكتب Judt بطريقة تلتصق فيها الدالّ مع التاء حتى يصعب التنبّؤ بكيفيّة التلفّظ. لكن المهم ليس هنا بالطبع: المهم ليس في صعوبة كتابة الاسم وإنا في صعوبة الكتابة عنه، ليس بالعربيّة وإنّما بالإنجليزيّة. وإن بدا أنّني أبالغ قليلاً في قولي هذا فإنّ مبالغتي قائمة على أساس منطقي، فقد أثار الرجل زوبعة جعلت الكتابة عنه بشكل إيجابي تعني الوقوع في ما وقع فيه، في الخطر الكبير المتمثل في نقد إسرائيل في بلد مثل الولايات المتحدة.

توني جت أستاذ للتاريخ الحديث بجامعة نيويورك، أستاذ متميّز، جاء من بريطانيا إلى أمريكا واستقر هناك ليؤلّف عدداً من الكتب التي كان بعضها شديد الأهميّة، منها كتاب صدر العام الماضي بعنوان ما بعد الحرب *Postwar* وتناول في صفحاته التسعمائة تاريخ أوروبا منذ 1945، وكان من رواج الكتاب أن انظم إلى قائمة (النيويورك تايمز) للكتب الأكثر مبيعاً. لكن منجزات ذلك الباحث/ المؤرّخ لم تشفع له حين نشر مقالة ينتقد فيها إسرائيل مشيراً إلى توجهاتها العنصريّة وما ألحقته من ظلم بالفلسطينيين وداعياً إلى أن تتحوّل إلى دولة لليهود

والفلسطينيين معاً وبحقوق متساوية. فقد أثارت المقالة ردود فعل واسعة وغاضبة من جهات عدّة كان أحدها مجلة نيو ريببلك التي كان جت ينشر فيها مقالاته. فقد قرّرت المجلة عدم نشر أيّ مقالة له مستقبلاً وهاجمته على الرّغم من أنّها ليست مجلّة يمينيّة أو محافظة، أي أنّها لم تكن معروفة بمناصرة إسرائيل والصهيونيّة بشكل علني أو حادّ.

وزاد المؤرّخ مشاكله حين أثنى بعض الثناء على المقالة التي نشرت عام 2006 لاثنين من الباحثين الأمريكيين انتقدا فيها سيطرة اللوبي الإسرائيلي على السياسة الأمريكيّة والتي وسعاها فيما بعد إلى كتاب. فقد استعرت النار من حول الرجل وبدأت التهديدات تتوالى عليه، كما ذكر في مقابلة أجريت معه في مارس الماضي نشرتها جريدة «الفايننشال تايمز». ذلك أن التهديد، كما ذكر، وصل إلى حد تهديده وتهديد أولاده بالقتل. كل ذلك لأن الرجل انتقد إسرائيل.

ولكن على الرغم من دلالة كل ما أشرت إليه من أحداث، فإن حادثة واحدة كانت الأبرز والأشهر. ففي أكتوبر 2006 كان من المقرر أن يلقي جت محاضرة في القنصليّة البولنديّة في نيويورك حول اللوبي الإسرائيلي، إلاّ أنّ المحاضرة ألغيت بقرار من القنصل البولندي قبل وقت قصير من بدئها، واتضح فيما بعد أن الإلغاء تم بعد اتصال من منظمتين يهوديتين كبيرتين ولم يخف القنصل البولندي أن الإلغاء كان استجابة لما جاء في الاتصال وحرصاً على العلاقات بين بولندا وإسرائيل.

إنها الرسالة الواضحة: فالديمقراطيّة والمجتمع المفتوح وحريّة التعبير لها، كما لكل شيء آخر، حدود. ليس ذلك فحسب، وإنما هناك عقوبة تطال كل من يتجاوز تلك الحدود. وفي الغرب بشكل عام، والولايات المتحدة بشكل خاص، هناك حدود لا يجهلها أحد في

هذا السياق. إنها نقد كيان اسمه إسرائيل، ومن حولها اليهود. فمع أن لا أحد يدخل السجن بسبب ذلك، فإن من العقوبات ما يفوق السجن قسوة. هناك التشهير والحرمان من المميزات وإيجاد العوائق التي لا حصر لها. وقد يتجاوز الأمر ذلك على المستوى غير الرسمي وغير القانوني إلى التهديد بالتصفيّة أو بنوع من العقوبة البدنيّة. فإلى جانب ما أشرت إليه من تهديدات يتلقاها الخارج عن قانون النقد، كتلك التي تلقاها توني جت، كانت هناك «وصمة» ما يسمى «معاداة الساميّة» التي ألصقت بالمؤرخ المشار إليه وبسرعة. وهي وصمة لا ينجو منها حتى اليهود أنفسهم ممن يتجرؤون على نقد إسرائيل أو اليهود إجمالاً.

وفي هذا السياق قد يندهش القارئ إذا علم أن جت نفسه يهودي جاء والداه، مثل كثير من اليهود الأمريكيين، من أوروبا الشرقيّة، ومع أنهما لم يكونا متدينين فقد أدخلاه مدرسة لتعلم اللغة اليديّة (لغة اليهود في شرق أوروبا التي امتزجت فيها العبريّة بالألمانيّة). فهو يحمل تكويناً ثقافياً يهودياً واضحاً إلى جانب ثقافته الأوروبيّة طبعاً. لكن لعل الأهم هو أن جت بدأ صهيونياً متحمساً لإسرائيل ثم ذهب بعد حرب 67 متطوعاً إلى هناك وشارك في الحرب، بل إنه قاد شاحنة من تلك التي استولت عليها إسرائيل من سوريا.

الانقلاب الذي حدث في تفكير جت جاء بعد اكتشافه أن الحلم الصهيوني كان مبنياً على ثمن فلسطيني إنساني باهظ، وكان من النتائج التي توصل إليها أن إسرائيل دولة تنحدر إلى حضيض العنف والعنصريّة وأن الأحلام التي أسست عليها لم تعد قائمة، ومن هنا وجد أن من واجبه توجيه النقد. فنقده إذاً لم يكن مدفوعاً بكراهية الصهيونيّة بله اليهود وإنما برغبة في الإصلاح وتعديل المسار. ومع أنه يعبر عن دهشته لقوة الرفض اليهوديّة الأمريكيّة لأي نقد من ذلك النوع، فقد كان حرياً به وهو المؤرخ المطلع أن يعرف أنه ليس الأول في تلقي عقاب

من النوع الذي تلقاه. فقبله من اليهود المناهضين لعنصريّة إسرائيل هناك المفكر والباحث الشهير نعوم تشومسكي إلى جانب الروائي الأمريكي الشهير أيضاً فيليب روث اللذين انتقدا إسرائيل فكان جزاؤهما «وصمة» العداء لليهود أو صفة «كارهي الذات». ولم ينفع جت أن تشومسكي ومثقفين يهود آخرين وقعوا وثيقة احتجاج حين منع من إلقاء محاضرته فنقد إسرائيل من المقدسات التي كان ينبغي أن يعلم منذ البدء أنها ستورده موارد المعاناة. إنها المحرقة المهيئة الآن لكل من يتجاوز حدود الديمقراطيّة اليهوديّة في أمريكا.

- 4 -

فيليب روث: محرقة الروائي

يعدّ فيليب روث أحد أبرز الروائيين الأمريكيين، ربما يكون أبرز اثنين أو ثلاثة في الوقت الحاضر. ففي الرابعة والسبعين من العمر وبعد عشرات الروايات والعديد من الكتب الأخرى وبعد سنوات من التدريس في الجامعات الأمريكيّة، يقف روث اليوم على قمّة منجز إبداعي وثقافي يجعله المرشّح الأمريكي باستمرار لجائزة نوبل التي ما تزال تتخطّاه العام بعد الآخر. لكن تخطّي نوبل لم يفقده الجوائز الأمريكيّة التي حصل على أهمّها تقريباً ومنها الميداليّة الوطنيّة الأمريكيّة.

في رواياته ومقالاته يتناول روث قضايا عديدة في الثقافة الأمريكيّة هي في المجمل من القضايا الرئيسة، بيد أنّ قضيّته الكبرى أو المركزيّة كانت الانتماء اليهودي، أو اليهود بوصفهم جزءاً فاعلاً في النسيج الاجتماعي والثقافي والسياسي الأمريكي. كتب روث العديد من الروايات التي تتمحور حول معنى أن يكون الإنسان يهودياً في الولايات المتحدة بشكل خاص، أي ما يعنيه اليهود لأنفسهم وللعالم المحيط بهم وتأثير الانتماء والوجود اليهودي على حياة اليهود وحياة من حولهم. وبطبيعة الحال فإنّ تناول روث لتلك القضيّة المركزيّة لم يكن وصفياً أو تحليلياً محايداً وإنّما صادراً عن موقف، وكان اتسام الموقف

بالانتقاد، والانتقاد الحادّ أحياناً، مدعاة لاتهام روث بعدم التعاطف مع اليهود بل حتى إضمار الكراهية لهم كما سبقت الإشارة.

الطريف في الموقف المشار إليه لم يكن كونه انتقاديّاً بقدر ما كان انتماء روث إلى اليهود، أي كونه يهوديّاً هو نفسه من حيث الانتماء الإثني. فقد كان والداه من المهاجرين اليهود القادمين إلى الولايات المتحدة من أصول نمساويّة/هنغاريّة، مثل كثيرين غيرهم تدفّقوا من تلك المنطقة من أوروبا سواء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أو نتيجة للاضطهاد النازي في الثلث الأوّل من القرن العشرين.

يقول روث إنّ اليهود اضطهدوا فعلاً، لكنّهم يبالغون في تصوير الاضطهاد، فهم متشبّثون بصورة اليهودي المضطهد أو من يتوقّع الاضطهاد إلى حدّ الرهاب. ففي مقالة له بعنوان: «الكتابة عن اليهود» نشرها ضمن كتاب صدر عام 1985 يضمّ عدداً من المقالات: «بالنسبة لأولئك اليهود الراغبين في مواصلة وصف أنفسهم باليهوديّة، ولديهم ما يبرّر تلك الرغبة، هناك عدّة أساليب يمكن اتّباعها للحيلولة دون عودة عام 1933 مرّة أخرى [وهو عام صعود النازيّة وتولّي هتلر الحكم في ألمانيا]، أساليب أكثر مباشرة ومنطقيّة وكرامة من التصرّف كما لو أن عام 1933 قد عاد ـ أو كما أن عام 1933 عام دائم».

ويبلغ روث بنقده مبلغاً أشدّ وطأة حين يتحدّث عن أنّ اليهود يسعون إلى إبراز أنفسهم كما لو كانوا مختلفين عن بقيّة البشر سواء من حيث حضور الاضطهاد في تاريخهم أو من حيث ادّعاء البطولة حيث لا بطولة في الحقيقة. ففي مقالة له بعنوان «صور نمطيّة جديدة لليهود» يعرض روث صوراً تبرز اليهود من زاوية كونهم يمارسون الاضطهاد على غيرهم من خلال الأعمال الإرهابيّة التي يقومون بها لاسيّما في إسرائيل. ويشير في سياق نقده إلى رواية للكاتب إيلي فايزل Weisel، وهو حسب روث «يهودي هنغاري يعيش حاليّاً في نيويورك»، عنوانها

فجر، تقوم الأحداث فيها إزاء «خلفيّة مستمدّة من النشاط الإرهابي اليهودي في فلسطين السابق لتأسيس دولة إسرائيل»، الأمر المتضمّن فضح الدعاوى الإسرائيليّة حول كيفيّة إقامة دولتهم.

في روايات روث نفسه يتجّسد النقد المشار إليه بصورة تمزج السخرية المُرّة بالكوميديا السوداء. وتميل معظم تلك الروايات إلى التمحور حول شخصيّات رئيسة تظهر في روايات متعدّدة على شكل سلاسل. من تلك الشخصيات شخصيّة «بورتنوي» بطل روايته الثالثة شكوى بورتنوي (1969)، وشخصيّة «زوكرمان» الماثل في عدد من الروايات التي ظهرت ابتداءً بأواسط السبعينيّات وحتى أواخر التسعينيّات. وفي حياة تلك الشخصيّات وغيرها يتجسّد اليهودي بعقده وأوجه معاناته، بل وتتداخل الشخصيّة مع الكاتب نفسه حتى يغدو صعباً التمييز بينهما. لكن روث وهو يطلق تلك الصور اليهوديّة يتناول أيضاً مشكلات تتصل بالمجتمع والثقافة الغربيّة ككل، ليس من حيث حضور شخصيّات وأحداث لا علاقة لها باليهود فحسب، وإنّما من حيث طبيعة القضايا التي يأتي تناوله لليهود جسراً إليها. فهو ليس منغلقاً على هموم الجماعات اليهوديّة في الولايات المتحدة أو خارجها.

من الروايات المشار إليها روايته الصادرة عام 2004 بعنوان المؤامرة ضدّ أمريكا التي تصوّر تاريخاً مغايراً للولايات المتحدة استولى فيه الفاشيّون على السلطة، والطريف أنّ القارئ يجد شخصيّة في الرواية هي شخصيّة «فيليب روث» بوصفه يهوديّاً يعاني من انتمائه اليهودي. فالرواية تتناول الانتماء اليهودي في سياق أمريكي عام يغلب عليه الموقف الانتقادي الساخر. وإن كان الموقف استدرّ غضب اليهود بشكل خاصّ على روث فقد دافع هو عن نفسه غير مرّة وزاد بالتالي من حدّة نقده. فهو يقول في معرض الدفاع مشيراً إلى تصرّفات بعض

شخصيّاته اليهوديّة: «لقد كان التصرّف الطائش أمام الناس آخر ما يتوقّع من اليهودي ـ سواء ما يتوقّعه هو من نفسه، أو ما تتوقّعه عائلته منه، أو ما يتوقّعه نظراؤه من اليهود، أو ما يتوقّعه المجتمع المسيحي الأكبر المتسامح غالباً معه بوصفه يهودياً، مع أنّ تسامح المجتمع المسيحي غالباً ما يأتي متوتّراً حين يرى أعرافه السلوكيّة المحترمة إمّا محلّ تبجّح أو مخالفة. . .».

في سياق موقف كموقف روث يكون طبيعيّاً أن يتعرّض الكاتب لغضب المحيط اليهودي وأن يُوظّف في حقّه المشجب اليهودي المعتاد، وهو معاداة السامية، المرحلة التي تتجاوز مرحلة «كراهية النفس» التي يوظّفها اليهود عادة للأفراد اليهود ممّن يجرؤون على انتقاد جماعاتهم.

- 5 -

ليو ستروس والكتابة المضطهدة

طرح اسم ليو ستروس في السنوات الأخيرة وعلى نحو مكثّف في وسائل الإعلام الأمريكيّة بوصفه مفكّراً ترك أثراً على اتجاهات السياسة الأمريكيّة في عهد جورج بوش الابن. وظهرت كتب كثيرة ومقالات أكثر تتناول دور ذلك المفكّر/الفيلسوف على من عرفوا بالمحافظين الجدد في الإدارة الأمريكيّة ومراكز البحث المؤثّرة. فالمعروف هو أنّ ستروس كان أستاذاً للعديد من الشخصيّات التي عرفت بالانتماء إلى تيّار المحافظين الجدد مثل بول ولفووتز المساعد السابق لوزير الدفاع الأمريكي وإرفنغ كريستول وجورج ول وغيرهم عندما كان أستاذاً للفلسفة السياسيّة في الأربعينيّات والخمسينيّات في جامعة شيكاغو.

لكن هذا الجانب من نشاط ستروس ليس ما يعنيني هنا، وإنّما هو جانب آخر قد يكون متّصلاً بذاك، لكن له أهمّيّته المستقلّة. وللتعرّف على ذلك الجانب الذي يشير إليه عنوان المقالة ينبغي أوّلاً أن أعرّف بستروس وإن باختصار لاسيّما أنّه فيما يبدو لي ليس من المفكّرين المعروفين على الساحة الفكريّة العربيّة، مقارنة بأسماء أخرى في الفكر الغربي الحديث ترجم لها الكثير وشاع تداولها.

ولد ستروس عام 1899 لعائلة ألمانيّة يهوديّة، وحين جاء النازيّون إلى الحكم في ثلاثينيّات القرن العشرين هاجر مع عائلته إلى خارج ألمانيا ليستقرّ فترة في بريطانيا ثم ليحمل الجنسيّة الأمريكيّة ابتداءً من

عام 1937 حيث عمل أستاذاً، كما سبقت الإشارة، في جامعة نيويورك ثم شيكاغو حيث قضى حوالي عشرين عاماً وأنتج أهمّ أعماله، مثلما خرج بعض أشهر تلامذته ممّن ورد ذكر بعضهم.

في أعماله، كما في تلامذته، اشتهر ستروس بموقفه المحافظ تجاه المتغيّرات الفكريّة والاجتماعيّة التي اجتاحت الحضارة الغربيّة منذ بدء العصر الحديث، أي في القرن السابع عشر. ففي أشهر كتبه وهو **الحقّ والتاريخ الطبيعي** الصادر عام 1951 ينتقد ستروس انفصال الفكر الغربي عن جذوره اليونانيّة لاسيّما فيما يتعلّق بالقيم والنظرة إلى الإنسان. فمنذ عصر النهضة، وبالتحديد مع مفكّرين مثل مكيافيللي وهوبز انحرف الفكر عن النظر إلى الإنسان بوصفه كائناً متصلاً بالطبيعة متناغماً معها وحلّت محلّ ذلك الفرديّة والبحث عن المصلحة الذاتيّة والنسبيّة، كما انفصلت الوقائع (facts) عن القيم. ويرى ستروس أنّ حلّ تلك المشكلة لا يتحقّق إلاّ بالعودة إلى الفكر اليوناني قبل حدوث الانفصام المشار إليه.

في أعماله الأخرى، ومنها **حول التسلّط** 1948، **وما هي الفلسفة السياسية؟** 1951، تتكرّر الأطروحات لكن من زوايا مختلفة. غير أنّ ستروس رغم أطروحاته تلك لا يعدّ من الفلاسفة أصحاب الأطروحات الكبرى، أو النظم الفلسفيّة، مثل كانط وهيغل وقبلهما أفلاطون وأرسطو، وإنّما هو من المعلّقين على الفلسفة والفكر أو المحلّلين للنتاج الفلسفي والفكري عموماً. وهو في مسألة التعليق والتحليل قارئ متميّز ومحلّل رفيع المستوى يصعب أحياناً فهم ما يرمي إليه. ففي كتابه **حول التسلّط** نجده يعلّق على محاورة للفليسوف اليوناني زينوفون، كما أنّه يفعل الشيء نفسه في كتب مثل **أفكار حول مكيافيللي والفلسفة السياسية لهوبز** ويخرج برؤى مهمّة يصعب على القارئ غير المدرّب أن يستوعبها.

من الأعمال التي تكشف جانب التعليق والتحاور مع أفكار الآخرين كتب لستروس يتناول فيها ليس الفلسفة اليونانيّة فحسب وإنّما فلسفات قلّما اهتمّ بها المفكّرون الأوروبيّون، مثل فلسفة ابن ميمون والفلسفة الإسلاميّة. ولستروس كتاب مبكر حول ابن ميمون عنوانه **الفلسفة والقانون: إسهامات من أجل فهم ابن ميمون وسابقيه** (1935)، إلى جانب أعمال أخرى تناولت ذلك المفكّر اليهودي الذي عاش في الأندلس ومصر في القرن الحادي عشر الميلادي. وقد جمع ستروس بعضاً من أهمّ أطروحاته حول أولئك الفلاسفة في كتاب عنوانه **الاضطهاد وفنّ الكتابة** صدر عام 1952، وهو الكتاب الذي أودّ التوقّف عند بعض ما جاء فيه، لا لأهمّيّة الموضوع الظاهرة في العنوان فحسب وإنّما لأنّه أيضاً يتناول ذلك الموضوع في سياق قراءة لبعض الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن سينا إلى جانب فيلسوفين يهوديين هما ابن ميمون وسبينوزا وفلاسفة يونانيين من الأسماء المعروفة. والحقّ أنّ كتاب **الاضطهاد وفنّ الكتابة** مكرّس في مجمله للفلاسفة أو المفكّرين اليهود ولا يعدو نصيب الفلاسفة الآخرين أكثر من بضع صفحات، لكن تلك الصفحات على قلّتها مهمّة لأنّها تختصر الأطروحة الأساسيّة للكتاب حول صلة الكتابة بالاضطهاد.

قبل التفصيل في تلك الأطروحة المثيرة تجدر الإشارة إلى أن ستروس ينطلق في أطروحته من تجربة شخصيّة للاضطهاد، شأنه في ذلك شأن كثير من المفكّرين والكتّاب اليهود (اليهود بالمعنى الإثني/ الاجتماعي وليس بالمعنى الديني). فأفراد جيله من المفكّرين والكتّاب، مثل حنّه أرنت (أو أرندت، كما تكتب أحياناً) وفالتر بنيامين وغيرشوم شولم، عانوا هم الآخرون من الاضطهاد على يد النازيّة غالباً، غير أنّ ستروس كان من القلّة التي تأمّلت في دلالاته البعيدة وتأثيره على النتاج الفكري بشكل خاصّ. وإذا كان الغرب اليوم لا يعير

الاضطهاد اهتماماً يذكر على المستوى الداخلي لانتشار الديموقراطيّة واتساع مساحات التعبير، فإنّ مناطق أخرى في العالم جديرة بأن تصغي لما يقوله مفكّر مثل ستروس عانى الاضطهاد مباشرة وقرأه في سجلاّت الفكر الإنساني، علماً بأنّ الربط بين الاضطهاد والإنتاج الفكري من خلال الكتابة مهمّ للجميع لأنّه يتضمّن قراءة تاريخيّة من زاوية مثرية ومثيرة في الوقت نفسه.

لقد كانت الفترة التي عاشها المفكّر الألماني/ اليهودي ليو ستروس وشهدت تشكّل أطروحاته الأساسيّة واحدة من أكثر الفترات حرجاً في تاريخ أوروبا الحديث (1899 ـ 1973)، فقد كانت تلك فترة صعود النازيّة ثم اشتعال الحرب العالميّة الثانية وما رافق ذلك كلّه من اضطهاد لليهود. ولم يكن غريباً والحال كذلك أن يتحوّل ستروس إلى فيلسوف سياسي ـ ربّما أشهر فلاسفة السياسة في القرن العشرين ـ وأن يتجه تفكيره في إحدى أطروحاته المركزيّة إلى الاضطهاد وأثره على الفكر والتعبير الكتابي. فأثر الاضطهاد هو موضوع كتابه الاضطهاد وفن الكتابة الذي أعرض لبعض ما جاء فيه هنا.

يتحدّث ستروس عن الموضوع مباشرة في مقدّمة كتابه وفي الفصل التالي، لكنّه يواصل التفصيل فيه وتطبيقه في الفصول التالية التي يتناول فيها مفكّرين يهود مثل: ابن ميمون وكوزاري (الخزري؟) وسبينوزا. في المقدّمة والفصل الذي يليها (الثاني) يتناول ستروس عدداً من المفكّرين المسلمين واليهود تمهيداً لما سيتلو وذلك في إطار العلاقة المطروحة بين الاضطهاد والكتابة التي يقصد بها الكتابة الفلسفيّة والأدبيّة.

تقول الأطروحة إنّ الفلاسفة أو المفكّرين (وقد لا يكون المفكّر فيلسوفاً بالضرورة) اضطروا في فترات مختلفة من التاريخ إلى التعامل مع الضغوط المحيطة، سواء كانت سياسيّة أم دينيّة أم اجتماعيّة، إلى

الكتابة بين السطور، كما يقال. وإذا كانت هذه الأطروحة ليست مدهشة بحدّ ذاتها ـ مع أنّ الفلسفة قليلاً ما تطرح في هذا الإطار، فإنّ المهمّ، أو المدهش، هو في التحليل المفصّل الذي يقدّمه ستروس لتلك الأطروحة، في الأمثلة وفي ربط الأطروحة بوقائع معيّنة. ومن تلك الوقائع ما يتصل بحياته هو، إذ إنّ تناوله للموضوع يأتي، كما هو واضح، في سياق معاناة شخصيّة مع الاضطهاد بوصفه يهوديّاً. غير أنّ ستروس يتجاوز هذا الجانب الشخصي إلى الفكر أو الثقافة الغربيّة عموماً ليتحدّث عن فروقات حضاريّة انعكست على الفكر الفلسفي وكان من أجلى مظاهرها كيفيّة التعامل مع الاضطهاد.

بالإضافة إلى التفاصيل والوقائع هناك أيضاً الإطار النظري التأسيسي لما يقوله ستروس، فهو معني بوضع معالم علم جديد يسمّيه «علم اجتماع الفلسفة» الذي يؤكّد اختلافه عمّا يعرف بعلم اجتماع المعرفة. والمعروف أنّ علم اجتماع المعرفة تأسّس وتطوّر على يد عالِمَيْ الاجتماع ماكس فيبر وكارل مانهايم في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، وكان للأخير دور بارز في ذلك. فستروس يأخذ على علم اجتماع المعرفة انشغاله بالربط بين الفكر والأبعاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة المختلفة ناسياً العلاقة بين المفكّرين أنفسهم، أو علاقة الفكر بالفكر بوصف ذلك مهمّ أيضاً لفهم تطوّر الفكر الفلسفي بشكل خاصّ. وهو من هذا المنظور، أي منظور علم اجتماع الفلسفة، يطرح مسألة الاضطهاد وتأثيره على الكتابة. لكنّه يضيف إلى علم اجتماع الفلسفة، بوصفه إطاراً بحثيّاً، إطاراً ثقافيّاً مهمّاً آخر يتمثّل في الاختلاف بين الثقافة المسيحيّة وتلقيها للفلسفة اليونانيّة من ناحية، والثقافتين اليهوديّة والإسلاميّة بوصفهما مختلفتين في ذلك التلقّي من ناحية أخرى. ولأنّ الدخول في تفاصيل ذلك الاختلاف ممّا سيأخذنا بعيداً عن الموضوع الأساسي فسأكتفي بالإشارة إلى أنّ ستروس يرى أنّه

بينما استطاع المسيحيّون أن يستقبلوا الفلسفة اليونانيّة دون عناء لأسباب تعود إلى طبيعة اللاهوت المسيحي، لم يستطع لا اليهود ولا المسلمون أن يمكنوا الفلسفة من الاستمرار نتيجة لوقوع الفكر تحت هيمنة التفسير والتشريع التلمودي لدى اليهود والفقهي لدى المسلمين. ومن هنا جاءت العلاقة بالاضطهاد.

في مقدّمته للكتاب يطرح ستروس الاضطهاد بوصفه نتيجة التسلّط السياسي ومن ظواهر الأنظمة الشموليّة (التوتاليتاريّة)، لكنّه في الفصل الثاني يتوقّف عند وجه آخر يبدو في كون الاضطهاد ناتجاً عن العقليّة الشعبيّة التي تصدّق ما هو سائد وما يردّد، على أساس مقولات مثل «حبل الكذب قصير»، وأنّه لا يصحّ إلاّ الصحيح. فهذه العقليّة العاميّة البسيطة، مثل الأنظمة الشموليّة، تفرض منطقها وشروطها التي لا يستطيع الخروج عليها أحد إلاّ بطرق ملتوية منها الكتابة بين الأسطر والإيماء أو التلميح دون تصريح. ذلك ما عرفه بقوّة مفكّرو المسلمين واليهود، حسب ستروس. فالفارابي، مثلاً يطرح آراءً مختلفة، بل متناقضة، في كتب مثل **إحصاء العلوم** و**أفلاطون**. فهو يتحدّث عن السعادة الأخرويّة بوصفها مستقلّة عن السعادة الدنيويّة ومتفوّقة عليها. لكن هذه النظرة الدينيّة تتغيّر حين يتحدّث الفارابي من خلال أفلاطون فيجعل الفيلسوف اليوناني يقول أشياء يصعب على الفارابي أن يقولها بشخصه هو. من تلك أنّ المعرفة الدينيّة أدنى مراتب المعرفة، بينما تقف المعرفة الفلسفيّة في أعلى المراتب. ويرى ستروس أنّ قدرة الفارابي على قول ذلك لا تأتي لكون المتحدّث هو أفلاطون فحسب وإنّما أيضاً لكون كتاب الفارابي عن الفيلسوف اليوناني أكثر توارياً عن أنظار العامّة من القرّاء، فهو الجزء الأخير من ثلاثيّة بعنوان **تحصيل السعادة**.

من ناحية أخرى طرح الفارابي، كما يخبرنا ستروس، مشكلة

التعبير عن الرأي في عرضه للخيارات التي تبنّاها الفلاسفة اليونانيّون. فحسب الفارابي، رفض سقراط المساومة في تعبيره عن رأيه فواجه نهاية محتومة تمثّلت بإرغامه على الموت، في حين رأى أفلاطون أنّ من الأجدى أن يسلك مسلكاً مهادناً بأن يحلّ محلّ الآراء المقبولة على نطاق شعبي آراء أو أفكاراً مغايرة وصائبة أو أقرب إلى الصواب لكن على مراحل. فالفارابي مقتنع بأنّ من الضروري للفيلسوف أن يجاري العامّة في آرائهم حتى يتمكّن من إحلال ما يراه هو محلّ تلك الآراء.

المأزق الذي يصفه ستروس في حديثه عن الفارابي يتكرّر لدى الفلاسفة اليهود ابتداءً بابن ميمون وحتى سبينوزا. ويبدو أنّه يتكرّر أيضاً لدى ستروس نفسه، فاهتمامه بقضيّة الاضطهاد نابعة دون شك، أو في المقام الأوّل، من مأزق شخصي أدّى به إلى التفكّر في وضع الفلسفة تاريخيّاً ليتبيّن من ذلك حجم الضغوط التي تواجه بها الآراء من قبل العامّة وضرورة تغيير الكيفيّة التي تقرأ بها الفلسفة، فلا يؤخذ الظاهر بوصفه هو الرأي المعبّر عن الفيلسوف أو المفكّر حقيقة. وممّا يعنيه هذا هو نخبويّة الفكر الفلسفي أو الفكر عموماً وتوجّهه قبل أيّ أحد إلى فئة محدودة من القرّاء النابهين. ويبدو أنّ ما يتوصّل إليه ستروس ينطبق فعلاً ليس على الفكر الفلسفي وحده وإنّما على قطاع واسع من النتاج الثقافي بما فيه التأليف في المجالات الدينيّة والعلميّة والأدبيّة، ففي كل تلك ثمّة ما يخشى من أن يفهم على حقيقته أو أن «يساء فهمه». لكنّ السؤال يبقى حول أهميّة أو فاعليّة تلك المقولات طالما احتكرتها القلّة، أو ظُنّ بها على غير أهلها.

الباب السادس

مسائل نقدية

- 1 -

بنيوية غولدمان ومشكلات الاستقبال العربي

في تاريخ الثقافة العربيّة المعاصرة محطّات كبرى انتقلت فيها تلك الثقافة من موقع إلى آخر فاستبدلت بعض مكوّناتها وغيّرت بعض مشاهدها وعرفت ما لم تعرفه من قبل. ولو عدّدنا تلك المحطّات فسنجد منها الكثير، لكنّ العلاقة بفرنسا ستأتي دون شك في الطليعة. ذلك أنّ لفرنسا حضوراً خاصّاً في تاريخ الثقافة العربيّة منذ شرعت هذه الثقافة في نهضتها المعاصرة أوائل القرن التاسع عشر، أي في الفترة التي أعقبت حملة نابليون التي كانت شرارة أولى في التاريخ الحديث للثقافة العربيّة.

جانب كبير وأساسي من أهميّة فرنسا، وباريس تحديداً، يكمن بطبيعة الحال في المعطى الثقافي الفرنسي الذي لعب دوراً كبيراً، كما هو معروف، في تطوّر الحضارة الغربيّة منذ بداياتها في العصور الوسطى، لكن بشكل خاصّ منذ عصر التنوير أواسط القرن الثامن عشر. وكان ذلك المعطى هو ما تلقّته الثقافة العربيّة في احتكاكها الأوّل بفرنسا في العصر الحديث. لكنّ الفترات اللاحقة شهدت تأثير معطيات أخرى كانت فرنسا بوتقة تشكّلها ومعبر مرورها. وكانت تلك معطيات أوروبيّة متفرّقة جاءت لفرنسا واصطبغت بصبغتها، وتأثّرت بها الثقافة العربيّة بعد ذلك ضمن من تأثّر من ثقافات العالم. ففرنسا التي أرسلت

مؤثّراتها في كل مكان، تحوّلت بدورها إلى نقطة اجتذاب للعديد من العناصر الثقافيّة (المواهب، الأفكار، التيّارات) التي هبّت من أماكن كثيرة وقامت باريس بإعادة صياغتها وإرسالها من جديد في اتجاهات مختلفة من العالم كان الوطن العربي أحدها.

أحد الأمثلة البارزة في هذا السياق الفلسفة الوجوديّة التي تأسّست كتيّار فلسفي على يد فلاسفة ألمان منهم نيتشه وهايدغر، إضافة إلى الدنماركي كيركغورد، ثم قدّر لها أن تتطوّر وتنتشر من خلال فرنسيين في طليعتهم سارتر. ثم حدث ما يشبه ذلك في حالة البنيويّة التي شهدت نموّها الأوّل في محاضرات عالم اللّغة السويسري دي سوسير لتنتقل بعد ذلك وتشهد نموّها في اتجاهات أخرى على يد فرنسيين من أمثال كلود ليفي ـ ستروس ورولان بارت. وقس على ذلك تطوّرات ثقافيّة وإبداعيّة أخرى في مختلف الاتجاهات. ألم يأت إلى باريس، في فترات مختلفة، عمالقة الفنون المختلفة من الأوروبيين من أمثال: بيكاسو وصموئيل بيكيت وجيمس جويس وت. س. إليوت وإرنست همنغوي؟ ألم تزدهر الحداثة على يد فرنسيين وغربيين آخرين سكنوا فرنسا في النصف الأوّل من القرن العشرين؟

بعض أولئك قرأهم العرب حين أقاموا في فرنسا أو تعلّموا فيها، وبعضهم قرأهم العرب في بلادهم العربيّة من خلال الفرنسيّة التي انتشرت في بعض البلاد العربيّة قبل أن تأتي الإنجليزيّة لتزاحمها. حدث ذلك في بلاد المغرب العربي وبلاد الشام، مثلما حدث في مصر. وهذه كانت بوّابات، أو محطّات التلقي الرئيسة للثقافة العربيّة منذ مطلع القرن التاسع عشر. يقول الشاعر المصري أحمد عبد المعطي حجازي إنّ «الثقافة المصريّة التي تحوّلت فيها اللغة الأجنبيّة إلى اللغة الإنجليزيّة بداية من أواخر القرن الماضي [التاسع عشر] ظلّت، مع ذلك، مدينة للثقافة الفرنسيّة». ثم يذكّرنا بأنّ: «أهمّ المثقّفين المصريين

ذوو تكوين فرنسي: الطهطاوي، محمد عبده، طه حسين، هيكل، مندور، توفيق الحكيم»[108]. وبالطبع فمن الممكن إضافة مصريين آخرين كثر ومثقفين عرب أثروا الحياة الثقافيّة في مصر بثقافة فرنسيّة من أمثال: شبلي شميل، وخليل مطران وجورجي زيدان والأخوين سليم وبشارة تقلا، والأخيران من روّاد الصحافة العربيّة، كما هو معروف.

لقد جاءت المؤثّرات إلى العالم العربي من فرنسا مثلما جاءت المؤثّرات إلى فرنسا من مناطق غربيّة مختلفة. هذا على الرغم من أنّه لا فرنسا ولا العالم العربي كانا خلوين من عناصر محليّة كبيرة لم يكن ممكناً لعمليّة التفاعل الثقافي أن تتم بدونها، وموضوع هذه الورقة نموذج مميّز لعمليّة التفاعل تلك إذ تنجز في فرنسا ثم في العالم العربي بصيغ تختلف إلى الحدّ الذي يكشف الكثير من سمات الثقافة في كلتا المنطقتين في مراحل تاريخيّة محدّدة.

تكوّن المنهج البنيوي التكويني، أو التوليدي، أو التركيبي، Structuralisme génétique، في رحم أوروبي متعدّد الجينات منها ما يعود إلى الفلسفة المثاليّة ومنها ما يعود إلى الفلسفة الماركسيّة. ومع أنّ ولادة المنهج جاءت من بوّابات متعدّدة، فقد نسب إلى مفكّرين مختلفين مثل: لوكاش وبياجيه ثم بورديو، فإنّ البوّابة الأشهر، فيما يبدو، هي التي تمثّلت في تزاوج روماني فرنسي استوعب الجينات الأوروبيّة على تعدّدها، واستوعب، على ما يبدو أيضاً، مؤثّرات شخصيّة اجتماعيّة ودينيّة أخرى. فقد جاء لوسيان غولدمان إلى فرنسا

---

(108) شجرة حياة: تجربة الذاكرة والوجدان تقديم وحوار عبد القادر الشاوي (أصيلة: جمعيّة المحيط الثقافيّة، 1996) ص 44. أنظر أيضاً الدراسة الموسّعة للحضور الفرنسي في الثقافة العربيّة التي أنجزها خليل الشيخ في كتابه باريس في الأدب العربي الحديث (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1998).

عام 1934 بعد رحلة انتقل فيها من رومانيا حيث أتمّ دراسته الثانويّة إلى النمسا حيث أنجز الكثير من قراءاته التأسيسيّة في الفلسفة والفكر الماركسي، وبقي في باريس حتى وفاته عام 1970. ولكن إقامته في فرنسا لم تكن متواصلة حيث اضطر لمغادرتها عند سقوط فرنسا عام 1940، السقوط الذي «وضع حدّاً»، كما تقول الباحثة البريطانيّة ماري إيفانز، «لشعوره الهشّ بالأمن، لأنّه بوصفه رومانيّاً ويهوديّاً كان تحت خطر مضاعف من جرّاء الغزو الألماني»[109]. وقد حدث بالفعل أن ظلّ فترة في معسكر اعتقال هرب منه إلى سويسرا حيث التقى جان بياجيه لتتشكّل هناك إحدى المحطّات الفكريّة المهمّة بالنسبة له.

من المرتكزات الأساسيّة التي بنى عليها غولدمان نظريّته في دراسة التاريخ الثقافي الأوروبي وتحليله بمزيج بنيوي/ ماركسي، توصّله إلى أنّ فهم كاتب من الكتاب لا يمكن أن يتمّ إن نحن اكتفينا بدراسة ما كتب أو ما قرأ أو ما تأثّر به، لأنّنا عندئذٍ سندرس أفكار الكاتب التي لا تعدو أن تكون «جزءاً من واقع أقلّ تجريداً، هي حياة الإنسان كاملة»[110]. بدلاً من ذلك، يرى غولدمان، «أنّ هذا الإنسان ليس سوى جزء من كل تصنعه الفئة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها. الفكرة التي يعبّر عنها أو الكتاب الذي يكتبه يمكن لهما أن يكتسبا معناهما بالنسبة لنا، ويمكن من ثم فهمهما فهماً كاملاً، فقط عندما ينظر إليهما

---

(109) Mary Evans, *Lucien Goldmann: An Introduction* (Sussex: The Harvester Press, 1981) p. 2.

بدأ اهتمام أيفانز بغولدمان في أطروحة دكتوراه أنجزتها في جامع ساسكس البريطانيّة بعنوان «Lucien Goldmann's Sociology of the Novel in Relation to the British Novel 1940 - 1960», 1975.

(110) Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine* tr. Philip Thody (New York: Routledge, 1964) p. 7.

بوصفهما جزئين أساسيين من حياته وأسلوبه في العيش». ثم يزيد ذلك توضيحاً بالإشارة إلى أنّ أسلوب الحياة المشار إليه ليس أسلوب الكاتب بحدّ ذاته، وإنّما هو أسلوب حياة الجماعة التي ينتمي إليها.

المنهج البنيوي الذي طوّره غولدمان تحت مسمّى génétique وترجم إلى العربيّة بترجمات مختلفة (تكويني، توليدي، تركيبي) يقوم على المرتكز المشار إليه هنا، أي ارتباط العمل بعلاقة وثيقة، وجدليّة كما يقول غولدمان، بين العمل، سواء كان فلسفيّاً أم أدبيّاً أم غير ذلك، بالمجموعة أو الفئة الاجتماعيّة أو الطبقة التي ينتمي إليها الكاتب، على أساس أنّ هناك بنى تحكم تفكير المجموعة وتنعكس في العمل من خلال ما يسمّيه غولدمان بالهومولوجي، أو التشابه (وهو مصطلح يستخدم في علم الأحياء لوصف ما يعرف لدى الأحيائيين بتشابه السلاسل الأفقيّة بين الجينات داخل الكروموزومات). وينطلق مفهوم «رؤية العالم»، الذي استمدّه غولدمان، كما يقول، من لوكاش، من هذا الأصل الجماعي الذي يجعل مجموعة من الأعمال تتشابه من حيث البنى، فرؤية العالم، بتعبير غولدمان، هي «ذلك الواقع الذي يتجاوز الأفراد بوصفهم أفراداً ويعبّر عن نفسه من خلالهم» (**الإله الخفي**، 15).

هذه المنطلقات الأساسيّة في المنهج التكويني وجدت طريقها إلى النقد العربي المعاصر، الذي أنتقل إليه مكتفياً بهذه الإشارة المقتضبة إلى تلك المنطلقات لأنّي لست بصدد التعريف المفصّل بالمنهج التكويني، فلذلك مكانه الخاصّ به، وإنّما أنا بصدد الوقوف على تلقّي ذلك المنهج في الوطن العربي (وإن كان التعريف بالمنهج أو النظريّة جزء من تلقّيها). فقد قدّم ذلك المنهج ضمن غيره من المناهج البنيويّة أواخر العقد السابع وأوائل الثامن من القرن الماضي، وحفلت العقود الثلاثة الماضية بالكثير من الدراسات التي تعرّف بالمنهج وتشرحه وتسعى إلى تطبيقه حتى لم يعد من المبالغة أن نقول إنّه بات من أكثر

المناهج الغربيّة حضوراً وانتشاراً على مدى الثلاثين عاماً الماضية، وربما أكثر فروع البنيويّة والماركسيّة اجتذاباً للذهنيّة النقديّة العربيّة. ومن هنا كان التأمّل في كيفيّة تلقّي ذلك المنهج ذا أهمّيّة خاصّة لما يزخر به من دلالات على حالة النقد العربي واهتمامات النقد وسمات التلقّي النقدي لما يصدر عن الثقافة الغربيّة بشكل عام (وقد يزيد من اهتمامنا هنا أن نعلم أنّ ذلك المنهج لم يحظى باهتمام يذكر نسبيّاً في العالم الأنجلوفوني، أي في بريطانيا والولايات المتحدة)[111].

حين أقول «التلقّي النقدي» فإنّ العبارة تسير باتجاهين، الأوّل البدهي السريع والذي يشير إلى النقد الأدبي بوصفه حقلاً من حقول النشاط الثقافي، لتشير العبارة بمقتضى ذلك إلى كون التلقّي واقعاً في حيّز ذلك الحقل، أي التلقّي النقدي الأدبي؛ أمّا الاتجاه الثاني فهو الذي يتوارى عادة وراء بداهة الدلالة الأولى، وأقصد هنا الاتجاه الذي تتحقّق بمقتضاه دلالة «النقديّة»، أي كون التلقّي نقديّاً بمعنى «متفحّصاً ومقوّماً»، أو «متسائلاً، متشكّكاً»، قبل أن يكون مشغولاً بالتطبيق على الأدب أو غير الأدب. ذلك التلقّي النقدي يتحقّق في الدراسات العربيّة حسب الاتجاه الأوّل بكثافة مرموقة دون شكّ، لكنّه لا يتحقّق في كثير منها حسب الاتجاه الثاني. الدراسات العربيّة، والنقّاد العرب، بعبارة أخرى، أقرب إلى التلقّي بمعنى التلقّف أو الاستلام لتنشأ بعد ذلك مساعي الفهم والتطبيق، لكن دون أن يصاحب ذلك قدر كافٍ من الرؤية النقديّة المتسائلة التي تحكك ما تتلقّى قبل أن تنتقل به إلى مرحلة

---

(111) يقول ستيوارت سم Sim في *The AZ Guide to Modern Literary and Cultural Theorists* (London: Prentice Hall, 1995) p. 174 إنّه على = الرّغم من أنّ كتاب الإله الخفي ترجم إلى الإنجليزيّة عام 1964 فإنّ تأثير غولدمان في الأكاديميّات الأنجلوفونيّة لم يكن ذا بال»، ليورد بعد ذلك تفاصيل ليس هذا مجال التوسع في ذكرها.

التطبيق. ولم يكن ذلك سوى جزء من إشكاليّة أكبر اعتورت التعامل العربي مع المعطى الثقافي الغربي بصورة عامّة كما شخّصه غير باحث عربي:

«فمن المعروف أنّ زمن المثاقفة الحاصلة في العالم العربي، منذ منتصف القرن الماضي، وإلى يومنا هذا، قد اتسم بطغيان الهيمنة الغربيّة في مختلف مجالات الوجود المجتمعي، في الاقتصاد والسياسة والتقنيّة. وكان لهذه المسألة أثرها القوي في المستوى الفكري، ممّا ولّد مواقف فكريّة حادّة ومتقاطعة، كما ولّد الانتقائيّة والازدواجيّة، وهما ملمحان بارزان في الخطاب العربي المعاصر[112]».

أمّا على مستوى النقد الأدبي فقد اختصر الوضع باحث آخر حين بدت له الساحة النقديّة العربيّة منذ السبعينيّات «حقلاً أو ورشة لاختبار مناهج متنوّعة ومختلفة: المنهج الانطباعي، المنهج التاريخي اللانسوني، المنهج الواقعي، المنهج النفسي، المنهج البنيوي، المنهج البنيوي التكويني، المنهج اللساني، المنهج التيماتيكي، المنهج اللساني، والبقيّة آتية». ذلك المزيج من المناهج تحوّل بتعبير ذلك الباحث إلى «غابة من المناهج جعلتنا نعيش بالفعل، ما يشبه الأولمبياد، أو (السيرك) النقدي. . .» أمّا المشكلة فليست في وجود تلك الغابة وإنّما في أنّنا تسابقنا خفافاً إلى الغابة وتنقّلنا سراعاً بين أفيائها وأنحائها، وبدلاً من أن نستوعب الغابة المنهجيّة، برؤية فاحصة متمهّلة ومتمثّلة، كنّا نرى فحسب أشجاراً وأغصاناً، ونتنقل كالفراشات المأخوذة، تغريها الألوان والمشاهد. كانت الشجرة تخفي الغابة[113].

---

(112) كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربيّة المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، 1994) ص 50.

(113) نجيب العوفي: ظواهر نصيّة (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1992)، ص 8.

في تلقّي منهج مثل البنيويّة التكوينيّة، يتجلّى العديد من سمات التلقّي العربي المشار إلى بعضها هنا، والتي سيتضح بعضها الآخر ضمن المناقشة التالية.

قبل الدخول في تفاصيل تلك السمات ينبغي أن أبيّن أنّني في هذه الورقة لم أحطّ بكلّ ما كتب عربيّاً في سياق ذلك المنهج أو حوله، وأعلم أنّ هناك مقالات ودراسات مهمّة لم أصل إليها ولم تدخل بالتالي ضمن ما أشير إليه. لكنّي أحسب أنّ ما أتناوله يأتي في طليعة ما كتب سواء على مستوى المقالات أو الكتب، وأنّه يحمل قدراً عالياً من التمثيليّة تجاه الاهتمام بذلك الفرع من البنيويّة.

من أبرز السمات التي يصعب أن يخطئها المتابع لكثير ممّا نشر حول البنيويّة التكوينيّة غلبة الخطاب الشارح، الخطاب الذي يعرف ويلخص و ـ أحياناً قليلة ـ يفسّر. فكما هو الحال في المثاقفة العربيّة/ الغربيّة عموماً يندر أن نجد مواقف نقديّة تتعمّق الفكر المطروح وتستجلي نقاط قوّته وضعفه. أمّا الوصول إلى البديل فذلك ما لم تحقّقه الثقافة العربيّة حتى الآن، على مستوى العلوم الإنسانيّة على الأقلّ، فيما أكّده أكثر من باحث عربي في مجالات مختلفة ليس هذا مجال التوسّع في تفاصيلها. وحين أقول البديل فإنّما أقصد البديل المستوعب لخصائص الفكر المنقود أو المدروس والذي يتجاوزه إلى ما هو أكثر انسجاماً مع واقع الثقافة في الوطن العربي. لكن لا شكّ أنّ التجارب العربيّة أفرزت أيضاً مساعٍ مرموقة من حيث وعيها ببعض الإشكاليّات المنهجيّة التي تقوم عليها عمليّة المثاقفة النقديّة، ومن حيث طموحها إلى تجاوز تلك الإشكاليّات.

يلفت النظر هنا أنّ السنوات الممتدّة من 1979 إلى 1982 شهدت فورة مدهشة في الاهتمام العربي بالمنهج التكويني. ففي عام 1979 صدرت دراستان مغربيّتان تتبنّيان ذلك المنهج، إحداهما لمحمد بنيس

حول ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب مقاربة بنيوية تكوينيّة (بيروت: دار العودة)؛ والأخرى لمحمد برادة بعنوان محمد مندور وتنظير النقد العربي (بيروت: دار الآداب). وفي عام 1981 أصدر المغربي سعيد علّوش دراسته حول الرواية والأيديولوجيا في المغرب العربي (بيروت: دار الكلمة)؛ وفي العام نفسه نشر جابر عصفور في مصر مقالة في مجلّة «فصول» بعنوان «عن البنيويّة التوليديّة» (مج 1، ع 2، يناير 1981)، ثم، في العام الذي يليه، أصدر جمال شحيد في سوريا دراسته في البنيويّة التركيبية: دراسة في منهج لوسيان غولدمان (بيروت: دار ابن رشد، 1982)[114]، وكان بدر الدين عرودكي قد ترجم فصلاً من كتاب غولدمان نحو سوسيولوجيا للرواية عام 1980، أتبعها بعد عشرة أعوام بترجمة كاملة للكتاب[115]. وفي عام 1984 صدر

(114) يشير الناقد المغربي حميد لحميداني إلى أنّ جمال شحيد سبق أن نشر مقالة في مجلّة المعرفة السوريّة بعنوان «في البنيويّة التكوينيّة» ع 225 (1980) مستخدماً كما هو واضح تسمية تراجع عنها في كتابه المشار إليه؛ أنظر لحميداني: النقد الروائي والأيديولوجيا (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990) ص 68.

(115) استقيت معلوماتي حول كتاب شحيد من مقالة لجابر عصفور في جريدة «الحياة» بعنوان «عن البنيويّة التوليديّة» في زاويته «هوامش الكتابة» (ع 12886؛ 15 حزيران/يونيو، 1998). لكن الإشارة إلى عرودكي تذكّرني بملاحظات ساقها عبد النبي أصطيف في كتابه في النقد العربي الحديث: مقدّمات ـ مدخل ـ نصوص جزآن (دمشق: جامعة دمشق، 1990 ـ 1991) يشير فيها إلى أنّ عرودكي لم يلتزم بمبادئ البنيويّة التكوينيّة التي يعلنها في مقدّمة دراسة له بعنوان «الحركة القوميّة والإبداع القصصي: محاولة دراسة سوسيولوجيّة للرواية العربيّة» (ج 1، ص 117). غير أنّ أصطيف نفسه يقع في خطأ حين يستخدم مصطلح «التفكيك» بوصفه دالاً على عمليّة التحليل التقليديّة، وليس بالمعنى الديريدي الباحث عن تناقضات الخطاب وانزلاقات اللغة نتيجة لهيمنة الميتافيزيقا. فهو يميّز بين نقد النصوص الأدبيّة بوصفه «حياكة» وبين نقد النقد =

عن مؤسّسة الأبحاث العربيّة كتاب البنيويّة التكوينيّة والنقد الأدبي متضمّناً عدداً من الدراسات لباحثين غربيين كان غولدمان أحدهم تراوح تقديمها بين الترجمة والعرض والتعليق من جانب عدد من الباحثين العرب المغاربة. ومن الترجمات المهمّة هنا ترجمة كتاب غولدمان العلوم الإنسانيّة والفلسفة التي أنجزها يوسف الأنطكي وراجعها محمد برادة وصدرت عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر عام 1996. والمعروف، بالإضافة إلى ذلك، أنّ المنهج التكويني منهج وظّفه وشرحه أو دعا إليه في فترات مختلفة نقّاد آخرون منهم اللبنانيّة يمنى العيد والمغربيّان نجيب العوفي وحميد لحميداني.

يلفت النظر هنا أنّ الاهتمام بالمنهج التكويني جاء في المقام الأوّل اهتماماً مغربيّاً، ثم اهتماماً شاميّاً ومصريّاً، وهو ما يعود بطبيعة الحال إلى حضور اللغة الفرنسيّة بكثافة في تلك المناطق من العالم العربي لا سيّما المغرب وبلاد الشام. لكنّ اللغة وحدها ليست كافية لتفسير تلك الظاهرة، ففي الخلفيّة هناك أسباب أيديولوجيّة أو سياسيّة/ثقافيّة جعلت ذلك المزيج من البنيويّة الشكلانيّة والماركسيّة لدى غولدمان مغرياً. من تلك أنّ البنيويّة التكوينيّة، على عكس البنيويّة الشكلانيّة أو اللغويّة، والماركسيّة التقليديّة، تفسح مجالاً للإبداع الفردي ودور النخبة في صياغة المناخ الثقافي، وهو ما يتوقّع أن يجتذب بيئات ثقافيّة تعيش أوضاعاً ثقافيّة تنتشر فيها الأمّيّة بمعانيها المختلفة وتؤدّي فيها النخبة دوراً بارزاً. يضاف إلى ذلك عامل آخر ألمح إليه جابر عصفور في مقالته المشار إليها أعلاه والمنشورة عام 1998، حيث يعود إلى هزيمة 67 ليشير إلى أنّها ولّدت وعياً لدى المثقّفين العرب جعلهم يسعون إلى

= بوصفه تفكيكاً: «فإنّ وظيفة دارس النقد تغدو فكّاً ـ تفكيكاً Deconstruction لهذا النسيج حتى تستبين خيوطه التي حدّدت طبيعته وتأثّرت إلى حدّ بعيد بالوظيفة التي يؤدّيها» (ص 55 ـ 56).

الخلاص من الاستقطاب الفكري والنقدي إلى أحد المعسكرين المتصارعين السوفييتي والأمريكي بالبحث عن بدائل، فرأوا «في البنيويّة اللغويّة بديلاً أكثر وعداً من أفكار النقد الجديد التي أصابها الهزال، وفي البنيويّة التوليديّة بديلاً أكثر تماسكاً في منطلقه العلمي من نظريّة الانعكاس [الماركسيّة والمرتبطة بلوكاش]، خصوصاً في تجلّياتها العربيّة التي لم ترق في كثير من مجالاتها إلى مستوى الأصل».

يبدو تحليل عصفور مفيداً لفهم التحوّلات المنهجيّة/ الفكريّة لدى النقّاد العرب في مرحلة السبعينيّات، لكنّه ينتهي إلى ملاحظة مهمّة تستثير سؤالاً ما يزال مطروحاً، هو: هل استطاع الاهتمام العربي بتلك المناهج البديلة، ومنها التكويني أو التوليدي، أن ينجح حيث فشلت المحاولات السابقة في توظيف المنهج الماركسي التقليدي؟ هل استطاعت البنيويّة التكوينيّة أن ترقى في توظيفاتها العربيّة إلى مستوى الأصل؟

في مقالته المشار إليها يبدو جابر عصفور متفائلاً بشكل واضح، وقد يعود ذلك إلى إسهامه المعروف في تبنّي المنهج، على الأقلّ على مستوى الشرح والمناقشة. فهو يتبع تحليله المفيد لأسباب التحوّل عن النقد الجديد والماركسيّة التقليديّة بنغمة مستبشرة: «هكذا، بدت البنيويّة بوجه عام بشارة لعهد عربي جديد من النقد...» غير أنّه يعود ليشير إلى أنّ الاهتمام العربي بالبنيويّة عموماً نتج عن مفارقة تتمثّل في أنّ ذلك الاهتمام «لم يبدأ إلاّ بعد انحسار المدّ البنيوي نفسه في موطنه الأصلي». هل كان وعي عصفور النقدي، وغير الشائع في الأوساط النقديّة العربيّة، كما ينبغي أن نؤكّد، سبباً في أنّه حين أصدر عام 1983 كتابه عن طه حسين **المرايا المتجاورة** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب)، أي بعد أن اطّلع على المنهج التكويني، كما تشير إلى ذلك مقالته المبكرة نسبيّاً عام 1981، لم يعد مقتنعاً بذلك المنهج؟ أم أنّ

عصفور كان يظنّ في تلك المرحلة المبكرة من عمر المنهج في العالم العربي أنّ دراسته لعصفور كانت تطبيقاً للبنيويّة التكوينيّة، كما يوحي بذلك بحثه عن «العناصر التكوينيّة» لفكر طه حسين؟ فهو يقول في مقدّمة المرايا المتجاورة شارحاً منهجه في دراسة فكر طه حسين بوصفه عبارة عن مرايا متجاورة: «وإذا تتبّعنا السياقات التي تتكرّر فيها (المرآة)، وتتبّعنا الوظائف الدلاليّة التي يؤدّيها تكرارها في هذه السياقات، والكيفيّة التي تترابط بها ودلالاتها وتجاور مدلولاتها، وضعنا أيدينا على العناصر التكوينيّة للفكر النقدي عند طه حسين. . .» (ص 15). إنّ قارئ الكتاب لا يجد أيّ أثر للبنيويّة التكوينيّة، كما اتبعها غولدمان، وإنّما بنيويّة أقرب إلى الشكلانيّة، لأنّها تظلّ بنية معزولة عن أيّ سياقات تاريخيّة/ اجتماعيّة أو فئويّة/ طبقيّة كتلك التي نجد في دراسة غولدمان لباسكال وراسين. ويعني هذا أنّ وصف «التكوينيّة» في الكتاب إنّما يراد به الدلالة المعجميّة الأساسيّة وليس الدلالة الاصطلاحيّة، لاسيّما أنّ عصفور يرى أنّ ترجمة génétique إلى «تكوينيّة» ليست بدقّة ترجمتها إلى «توليديّة».

كان يمكن لدراسة عصفور أن تأتي على شاكلة الدراسة التي أنجزها ناقد عربي بارز آخر هو محمد برادة في كتابه حول محمد مندور، أي تتبنّى المنهج الغولدماني في استكشاف البنية التي أفرزت رؤية للعالم في أعمال الناقد تماثل رؤية للعالم لدى الفئة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها مندور. ذلك على الأقلّ ما يشير إليه برادة في مقدّمته، على الرّغم من أنّ تلك المقدّمة تثير العديد من التساؤلات حول ما يقصد برادة إلى فعله، ففي ثنايا الكلام تلوح معالم حيرة أو ربما قلق منهجي، على الأقلّ في حدود التعبير الذي يستخدمه برادة لعرض خطّته المنهجيّة. يقول في بداية ذلك العرض إنّ لديه مشكلة مع المذاهب الأدبيّة الأوروبيّة ومدى صلاحيّتها للنقد العربي لاختلاف

ظروف النشأة: «إنّنا غير مقتنعين بالمذاهب الأدبيّة المقتبسة من أوروبا، إطاراً مميّزاً للدراسات النقديّة العربيّة، لأنّ ظروف النشأة ومسار التطوّر والتبلور متغايرة بالحتم»[116]. وفي موضع تالٍ يوجّه نقده للنقّاد العرب «الذين يعمدون إلى اختيار مناهجهم وأدواتهم التحليليّة من مستودع المناهج الأجنبيّة بدون أن يتمثّلوها نقديّاً، وبدون مراعاة خصوصيّة المعطيات التي يدرسونها؟» (ص 14). هنا يتغيّر الخطاب لأنّ النقد موجّه ليس إلى توظيف المذاهب الأدبيّة الأوروبيّة على الإطلاق، وإنّما إلى عدم تمثّلها تمثّلاً كافياً ومراعاة خصوصيّة الأدب المدروس. ثمّة تراجع يمهّد لإعلان برادة عن الخطّ المنهجي الذي اختاره لنفسه، فهو مثل غيره محتاج إلى المذاهب الأدبيّة الأوروبيّة، لكن ضمن المحدّدات أو الشروط التي مهّد لها قبل ذلك: «لقد آثرنا، فيما يخصّنا، استيحاء المناهج الصادرة عن البنيويّة التكوينيّة كما بلورها كل من جورج لوكاش ولوسيان كولدمان، وبيير بورديو» (ص 14).

ما يريد برادة أن يقوله باختصار فيما يبدو هو أنّ المذاهب الأدبيّة الأوروبيّة تستخدم استخداماً مبتسراً لا يتعمّقها ولا يراعي اختلاف النصوص الأدبيّة التي تطبّق تلك المذاهب في دراستها، وأنّه يتفادى تلك المشكلة من خلال ما يعبّر عنه بالاستيحاء، أي استيحاء المناهج بدلاً من تبنّيها كما هي. ذلك الهدف مهمّ وجدير بالتأمّل لكنّه يستثير سؤالين: الأوّل، عن ماهيّة الاستيحاء، أي كيف يكون، وما هي حدوده أو مقدار اختلافه عن التبنّي المرفوض هنا، كما يبدو؟ والثاني عمّا إذا كان ذلك الاستيحاء ممكناً أصلاً؟ لا نعثر في كتاب برادة عن جوابٍ شافٍ لهذين السؤالين. ما نعثر عليه هو وعي برادة بالإشكاليّة المطروحة، إشكاليّة التعامل مع المناهج النقديّة الغربيّة كما تتمثّل في البنيويّة التكوينيّة،

(116) محمّد مندور وتنظير النقد العربي، ص 10.

ودراسته لمندور دراسة تأخذ بالاعتبار بعض سماتها الأساسيّة وذلك، حسب تعبير برادة، بـ «تحديد الشروط الاجتماعيّة ـ الثقافيّة التي تولّدت عنها الإنتاجات الأدبيّة والنقديّة خلال هذه الفترة [1936 ـ 1952 للحقل الأدبي، و1952 ـ 1965 للحقل الأيديولوجي] متأثّرة ومستجيبة لعلائق معيّنة بين القرّاء، وبين المنتجين الأدبيين» (ص 190). لكن برادة يؤكّد في نهاية كتابه مسألتين مهمّتين بخصوص ما استوحاه من مناهج تكوينيّة: الأوّل أنّه «لا يمكن الزعم بأنّ منهجنا علمي أو موضوعي بإطلاق: بل هو منهج يصدر عن رؤية أيديولوجيّة ولا يتحايل في إخفائها» (ص 190)؛ والثاني أنّ «منهجنا في هذا البحث، لم يكن مكتملاً منذ البداية، بل إنّ أهمّ عناصره تجمّعت وتبلورت أثناء البحث» (ص 194 ـ 195). هذه المحدّدات أو التأطيرات لطبيعة الممارسة المنهجيّة وحدودها تبعث على الإعجاب لكنّها تترك أسئلة كثيرة أخرى: هل استطاع الناقد أن يستوحي فعلاً تركيبة منهجيّة مميّزة تخدم غرضه؟ ثم ما هي الأسس الفلسفيّة التي بني عليها الاختيار، الأسس التي نجدها لدى غولدمان أو بورديو أو غيرهما ممّن طوّروا رؤيتهم وممارستهم المنهجيّة في دراسة الأدب والثقافة عموماً؟ عند برادة، كما عند غير ناقد عربي، لا نكاد نظفر بأكثر من الوعي بالإشكاليّة والسعي الطموح إلى تجاوزها، وهذا لا يغضّ بالضرورة من قيمة الدراسات نفسها.

يصدق ذلك على تجربة نقديّة أخرى لا تقلّ جدارة بالاهتمام والإعجاب: أقصد تجربة ناقد مغربي آخر هو حميد لحميداني. فلحميداني مأزوم بقضيّة المنهج، يطرحها في أكثر من كتاب ويقدّم بشأنها اجتهادات جديرة بالتأمّل سواء من ناحية التنظير أو الممارسة. ففي كتابه النقد الروائي والأيديولوجيا يردّ لحميداني على نقد سبق أن وجّهته له الناقدة اللبنانيّة يمنى العيد بشأن مزجه بين مفهوم البنية لدى غولدمان ومفهوم الحواريّة لدى باختين. ويتلّخص ردّه في أنّ المزج أو

التركيب هو الأسلوب الوحيد المتاح للناقد العربي نظراً لمواجهته واقعاً إبداعيّاً مغايراً لما يواجهه الناقد الغربي، من ناحية، ولسعيه إلى التميز والخصوصيّة النقديّة، من ناحية أخرى. فالواقع الأدبي والنقدي وضرورة المثاقفة مع الآخر لا تترك خيارات كثيرة:

«ماذا يتبقّى للناقد العربي إذن؟ أين هو المجال الذي يمكنه فيه أن يبرز عبقريّته وقدراته الخاصّة؟ إنّ الناقد العربي لا يستطيع أن يؤكّد ذاته إلاّ من خلال منظور تركيبي جديد يراه ضروريّاً لتطويع النقد الغربي من أجل دراسة الأعمال الإبداعيّة العربيّة. إنّ التمثل والتركيب هما قدر الناقد العربي ـ على الأقلّ في الوقت الراهن ـ وعليه أن يظهر من خلالهما إسهام العبقريّة العربيّة في مسيرة النقد المعاصر (العالمي)»[117].

إنّ التركيب والتمثّل هما أيضاً الوسيلة التي اتّبعها الأوروبيّون لتطوير نظريّاتهم ومناهجهم، ومثال غولدمان أحد الشواهد التي يعجّ بها التاريخ النقدي الغربي عموماً. فلا حاجة للاعتذار أو التبرير هنا. لكن ما يحتاج إلى اعتذار وتبرير هو أنّ الناقد العربي ظلّ حتى اليوم غير قادر على توظيف التركيب والتمثّل، وغيرهما من السبل، للخروج من هيمنة الطروحات النظريّة والمنهجيّة الغربيّة. ما نجد في النقد العربي المعاصر هو الوعي الحادّ أحياناً بإشكاليّات المثاقفة التي يقدّم برادة ولحميداني بعض صورها، مثلما نجد وعياً بطبيعة النظريّة والمنهج المقترن بها بالإضافة إلى اتّخاذ موقفٍ ناقدٍ تجاهها، كما في المقالة التي نشرها جابر عصفور في وقت مبكر نسبيّاً حول البنيويّة التوليديّة (كما هو اسم التكوينيّة لديه). ففي تلك المقالة ينصرف عصفور في ختام المقالة إلى بعض أوجه القصور في منهج غولدمان كما تتضح بالدرجة الأولى في بعض النقد

---

(117) مرجع سابق، (الملاحظة رقم 5)، ص 47.

الغربي الذي وجّه لمنهجه والذي يشير إليه عصفور في مسعى لتأطير المنهج ووضعه موضع المقارنة بغيره. ومثل هذا النقد شائع في الدراسات الغربيّة، ومنها النقد الماركسي نفسه، كما نجد مثلاً في النقد الذي وجّهه الأمريكي فريدريك جيمسون لنظريّة غولدمان بوصفها تقدّم حلولاً تبسيطيّة للعلاقة الإشكاليّة بين البنيتين العليا والسفلى في المجتمع حسب النظريّة الماركسيّة[118].

غير أنّ النقد الموجّه عربيّاً إلى منهج مثل البنيويّة التكوينيّة يظلّ بعيداً عن طرح أسئلة أساسيّة أخرى، أو ربما أكثر أساسيّة، تمهيداً للانتقال من ذلك إلى البحث عن بدائل تنسجم مع وجوه الاختلاف الثقافي والأدبي التي يشير إليها برادة. من تلك الأسئلة ما طرحه غولدمان نفسه على الساحة الثقافيّة الغربيّة في وقت مبكر حين نقد علوماً بأكملها ودعا إلى تأسيس بدائل أكثر إقناعاً. ففي كتابه العلوم الإنسانيّة والفلسفة لم يتردّد الناقد الروماني/ الفرنسي في الدعوة إلى تأسيس علم جديد تحت وصف «علم حقيقي للواقع الإنساني» يكون مزيجاً من النظريّات والفلسفات كالماركسيّة، بوصفها مكوّناً رئيساً، من ناحية، وأطروحات كانط وهيغل، بالإضافة إلى نظريّات لوكاش وبياجيه، من ناحية أخرى. وكان سعيه من ذلك إلى إيجاد البديل لما طرحه ليفي ـ ستروس وألتوسير. فقد اتهم الأخير باتّباع ماركسيّة/ بنيويّة تهمّش دور الإنسان في صناعة التاريخ، واتّهم ليفي ـ ستروس بالتحالف مع الرأسماليّة الجديدة، أو ما أسماه غولدمان «رأسماليّة الأزمة»، ضمن تحالف الرأسماليّة مع علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا الحديثين نسبيّاً آنذاك. «فبإلغائهما لدراسة التاريخ»، كما يقول

---

(118) Satya P. Mohanty, Literary Theory and the Claims of History (Ithaca: Cornell UP, 1997) P. 101.

غولدمان. «أصبح هذان العلمان شريكين نظريين في النظام الجديد، ومدافعين عنه، بل وجزءاً منه» (ص 14)[119].

مسألة أخرى في البنيويّة التكوينيّة يبدو أنّ البحث لم يتناولها بعد، ليس عربيّاً فحسب وإنّما غربيّاً أيضاً، فيما أعلمه من ذلك، تتصل بتكوين المنهج التكويني نفسه من حيث هو صادر عن ناقد ينتمي إلى شريحة محدّدة اجتماعيّاً وفكريّاً أو أيديولوجيّاً. فالمنهج يقوم على أساس أنّ العمل الفكري أو الأدبي تحكمه بنية نتجت عن اشتراك مؤلّفه مع شريحة من المثقّفين أو المفكّرين أو المبدعين، أو مع طبقة معيّنة، في توجّهات أو اهتمامات معيّنة تشكّل رؤيتهم للعالم. فالمؤلّف، كما يقول غولدمان في الإِله الخفي، «ليس سوى جزء من كل تشكّله الفئة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها»[120]. وهذا بدوره يستدعي التفكير في البنية الفكريّة التي تربط المنهج والأعمال التي تعبّر عن غولدمان نفسه، بوصفه مؤلّفاً مفكّراً أو ناقداً، بالشريحة أو الفئة أو الطبقة التي ينتمي إليها، أي أن يطبّق على المنهج وصاحبه ما طبّقه هو على غيره، سواء كان باسكال أم مالرو، أم غير أولئك. ولو أنجز ذلك سيوضع الإطار ضمن سياق حضاري أو فكري/ اجتماعي يساعد على فهمه بالطريقة نفسها التي يساعد المنهج على فهم غيره من الظواهر والأعمال الفكريّة. عندئذٍ ستثار أسئلة كثيرة حول البيئة التي عاش فيها غولدمان وانتمائه الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، والملاحظ أنّ الترجمات العربيّة لغولدمان، أو التعريفات بسيرته، لا تولي هذه المسألة عناية تذكر، بل إنّ كل ما تتضمّنه من تعريفات بغولدمان يهمّشها، هذا إلى جانب أنّها في الغالب

---

(119) *The Human Sciences and Philosophy* tr. Hayden White and Robert Anchor (London: Cape, 1969).

(120) *The Hidden God*, p. 7.

تعريفات مترجمة ومقتضبة[121]. من خلال مداخل بحثيّة وأسئلة كهذه يمكن للمهتمّين بالبنيويّة التكوينيّة وغيرها أن ينفذوا إلى تكوينات نظريّة وتطبيقيّة أكثر استيعاباً وفاعليّة.

(121) كتلك التي نجدها في كتاب البنيويّة التكوينيّة والنقد الأدبي الذي سبقت الإشارة إليه. ومن الملاحظ أنّه في الوقت الذي تشير فيه كثير من المصادر الغربيّة إلى أصل غولدمان اليهودي لا نجد ما يشير إلى ذلك في المصادر العربيّة. أنظر فيما يتعلّق بانتماء غولدمان إلى الجماعة اليهوديّة في رومانيا وصلته بالحركة الصهيونيّة فيها ما يرد في المراجعة التي نشرها توني جت Tony Judt، أستاذ الدراسات الأوروبيّة بجامعة نيويورك لكتاب متشل كوهين: رهان لوسيان غولدمان (برنستن، نيو جيرسي: جامعة برنستون، 1994) (Cohn, *The Wager of Lucien Goldmann*) المنشور في الموقع التالي: .http://www.mugu.com/cgi-bin/Upstream/Root يقول جت إنّ غولدمان انضمّ لحزب ها شومير ها تسائير (الحرس الصغير) الصهيوني اليساري في العشرينيّات ثم إلى الحزب الشيوعي عام 1935.

- 2 -

المختارات الأدبيّة وسياسيات الاختيار

قبل الدخول في تفاصيل الموضوع، ينبغي أن أوضح الجانب الملبس في العنوان وباختصار شديد. فـ «سياسيات» ليست من المفردات الشائعة، ولكنّها من المفردات التي تغدو ضروريّة أحياناً لأنّها تحمل دلالة لا تحملها المفردة الشائعة والبديلة «سياسة». ذلك أنّه على الرّغم من كون «السياسيّات» مشتقّة من «السياسة» فإنّ ظلال الدلالة ليست واحدة. السياسة هي مجموع المبادئ أو المواقف المتبنّاة في التعامل مع قضيّة أو ظاهرة أو ما شابه ذلك. لكن «سياسيّات» (وهي ترجمة لمفردة «politics» الإنجليزيّة) هي كيفيّة التحرّك لتطبيق سياسة معيّنة، أو هي التكتيك السياسي، الخطوات المتبعة لتحقيق هدف ما. وفي معظم الأحيان يكون ذلك الهدف غير بريء، أو متحيّز بشكل فاضح لمصلحة صاحب السياسيّات.

وعلى افتراض أنّ المفردة أصبحت واضحة، ينبغي أن أتجه للمفردة الثانية، أي «اختيار». فعلى الرّغم من كون المفردة معروفة، إلاّ أنّني أطرحها للمناقشة لأنّه شاع في الإعلام الثقافي العربي استعمال «أنطولوجيا» (التي تعدّ مقابلاً معرّباً للأجنبيّة «anthology») بدلاً من «اختيارات»، وهو تعبير ملبس لأنّه يختلط بذلك الفرع من الفلسفة المعروف بالاسم نفسه. فالأنطولوجيا (Ontolgoy) هي المبحث الذي

يعنى بالظواهر الخارجة عن الذات البشريّة أو الذات العارفة، أي العالم بالنسبة إلى الذات أو العقل. ويعني هذا أنّ الأنطولوجيا تقع في الطرف المقابل للإبستيمولوجيا، أو المبحث المختصّ بعمليّة المعرفة داخل العقل وامتدادها إلى العالم، أو ما يعرف أحياناً ـ خطأً ـ بنظريّة المعرفة. فهما إذاً مبحثان مختلفان أو متقابلان، ومن هنا أرى أنّ استخدام «أنطولوجيا» لهذا المعنى ملبس ولا مبرّر له طالما أنّ مفردة «مختارات» و«اختيارات» موجودة ومتداولة.

سياسيّات الاختيار بالمعنى المشار إليه ظاهرة تمتدّ من الفرد إلى الثقافة بمعناها الأشمل، ولا أظنّ أنّه توجد ثقافة تخلو منها. فالاختيار بين شيئين يقوم دائماً على موقف ورؤية فرديّة أو جماعيّة والرؤية الفرديّة مهما تفرّدت واختلفت فإنّها تعود في النهاية إلى موروثات اجتماعيّة وحرص وإن لاشعوري للحفاظ على المصلحة العليا للثقافة أو للجماعة التي تتبنّى تلك الثقافة أو جانباً منها. وهو ما يأخذنا إلى ما أسماه ميشيل فوكو شيفرات الثقافة التي يهضمها الفرد منذ طفولته. وإذا كان هذا لا يعني استحالة الخروج على الرؤية الجماعيّة فإنّ من غير المتصوّر أن يتفرّد أحد ما برؤية أو ممارسة فكريّة أو ثقافيّة منبتّة تمام الانبتات عن المحيط والموروث. غير أنّ درجة القرب والبعد عن ذلك المحيط وذلك الموروث هو ما يميّز فرداً عن آخر، بين مندمج محافظ يرى أهميّة تكريس الرؤية السائدة ومتطرّف يسعى إلى الاختلاف سعياً حثيثاً وينفر من الاندماج أو حتى التشابه.

لن أبتعد كثيراً فالموضوع لا يحتاج إلى المزيد من التنظير حول هذه المسألة، غير أنّني وجدت مثل هذه التوطئة مفيدة لتوضيح ما أنوي الذهاب إليه حول سياسيّات الاختيار. فقد تبادرت تلك المسألة الشائكة إلى الذهن وأنا أطالع بعض ما تفيض به المطابع الغربيّة من نتاج في السياق المشار إليه، أي من مختارات فكريّة وأدبيّة لا تكاد تتوقّف دور

النشر عن الزجّ بها إلى معترك السوق الثقافي والأكاديمي تكريساً لهيمنة ثقافيّة باتت من مسلّمات عصرنا وتحقيقاً لمكاسب ماديّة ليست مجال شكّ في كتب تبيع عشرات الآلاف من النسخ أو مئاتها إن لم تزد عن ذلك أحياناً. ولا يحتاج القارئ إلى كثير من الحصافة أو الخبرة ليكتشف السياسيّات الكامنة وراء بعض تلك المختارات، وسأضرب لتلك مثلاً بنوعين منها، الأوّل ينتج باسم دار نشر كبرى ويقوم عليه عدد من المختصّين، والثاني ينتجه فرد من الحقل الأكاديمي ويعبّر من خلاله عن موقف فردي هو في النهاية معبّر عن موقف جماعي إلى حدّ ما.

يتمثّل النوع الأوّل هنا بما تنشره إحدى أكبر دور النشر الأمريكيّة المختصّة، هي دار نورتون Norton، تحت عنوان «روائع العالم» أو «أعظم الأعمال العالميّة» (World Masterpieces)، والأعمال أو الروائع هنا هي أعمال «أدبيّة» بالمعنى الواسع للأدبي. فقد أصدرت تلك الدار مجلّدين ضخمين عام 1956 أعيدت طباعتهما عدّة مرّات تحت العنوان المشار إليه. وكان محتوى المجلّدين أعمال «أدبيّة» امتدّت من التراث العبري متمثّلاً بالعهد القديم، مروراً باليوناني والروماني ثم المسيحي لتصل من ذلك إلى العصور الوسطى الأوروبيّة وعصر النهضة وما تلا ذلك عبر عصور الأدب الأوروبي حتى تاريخ صدور المجلّدين. وقد توفّر على المجلدين سبعة من الأساتذة المعروفين آنذاك لعل أشهرهم رينيه ويليك، المعروف بكتاب نظريّة الأدب. لكن المهمّ هو هذا التسلسل التاريخي الثقافي الذي لم يتردّد جامعوه من نعته بالعالمي. فروائع الغرب هي روائع العالم، والعالم هو الغرب، وهل لدى العالم كلّه ما يمكن أن يعتزّ به الإنسان سوى تلك الأعمال التي أنتجتها أوروبا ثم أمريكا، وليس دخول العهدين القديم والجديد، وهما القادمان من خارج أوروبا، ضمن تلك الروائع إلاّ لأنّهما صارا موروثاً أوروبيّاً/ غربيّاً.

غير أنّ دار النشر الأمريكيّة نورتون شعرت بعد أربعين عاماً على صدور الطبعة الأولى أنّه حان الوقت لمراجعة مفهوم العالميّة في اختياراتها، فأصدرت عام 1997 طبعة ثانية من الكتاب الواسع التداول، بعد أن ضغطت في مجلّد واحد تجاوز الألف صفحة وبتعديلات تمثّل أقصى ما استطاعت الرؤية الغربيّة لمفهوم العالم أن تصل إليه. فقد اشتمل المجلّد هذه المرّة على أعمال من خارج النطاق الأورو - أمريكي ليدخل الموروث الصيني والهندي، بل وبعض الموروث العربي الإسلامي. وقد حظي الموروثان الأوّلان، أي الصيني والهندي، بتغطية أشمل ممّا حظي به العربي الإسلامي، لكن كل تلك لم تحظ بربع ما منح للتراث الغربي الذي امتدّ على المساحة الأوسع من تراث الإنسانيّة وصفحات المختارات أو الروائع. . والطريف هنا هو النظر إلى النصوص الدينيّة بوصفها موروثات أدبيّة. وهذه نظرة تطوّرت في أوروبا منذ القرن السادس عشر على يد سبينوزا، حين أخذ مفكّرو أوروبا وأدباؤها ينظرون إلى التوراة والإنجيل بوصفهما أعمالاً أدبيّة. فمن ذلك المنطلق أدخلت بعض سور القرآن الكريم بوصفها موروثاً أدبياً إسلامياً. كما من المنطلق نفسه أدمجت أعمال أدبيّة فارسيّة قديمة مع أعمال أدبيّة عربيّة حديثة لتشكيل ما اعتبره المحرّرون «تراثاً أدبياً إسلامياً». فنجد من هذا المنطلق مختارات من ملحمة الشاهنامة لفردوسي إلى جانب مختارات من ألف ليلة وليلة، وعملاً قصصياً لنجيب محفوظ!! ولعلّ هذا الاختيار الأخير، على أهميته، مثير للعجب، فمحفوظ دخل بطبيعة الحال نتيجة لجائزة نوبل وليس لأنّه أهمّ كاتب في تاريخ العربيّة. أمّا شاهنامة فردوسي (أو «كتاب الملوك») فإدخالها طبيعي لأهميتها بطبيعة الحال، لكن اختصار كل الأدب الفارسي بمختارات منها فيه إجحاف أيضاً لتراث أدبي عريق. هذا مع العلم بأنّ الشاهنامة تغطّي تاريخ فارس من الألف الثالث قبل الميلاد

حتى الفتح الإسلامي وتتألّف من ستّين ألف بيت، أي سبعة أضعاف إلياذة هوميروس. أمّا الأدب العربي فتمثيله بـ ألف ليلة وليلة ومحفوظ فيدلّ مرّة أخرى على حدود المعرفة الغربيّة بتراث الشعوب الأخرى، لاسيّما لدى غير المختصّين بتلك الآداب من المستشرقين مثلاً، ممّن لا يتاح لهم المشاركة في تلك الاختيارات عادة. كما أنّ ذلك التمثيل، شأنه شأن غيره من التمثيلات لآداب الشعوب الأخرى، يحمل دلالات سياسيّة واضحة تشير إلى تمركز غربي قوي ما زال يهيمن على رؤية الغرب للعالم.

قد يقول قائل هنا: أليس من الطبيعي أن يكون لدى الغرب تمركز تجاه نفسه، أي أن يعلي من شأن ثقافته في مقابل الثقافات الأخرى؟ أليس هذا موجوداً لدى الثقافات الأخرى بالقدر نفسه؟ والإجابة هنا أن نعم من الطبيعي، كما أشرت في مقدّمة هذه الملاحظات، أن تحكم السياسيّات حدود الاختيار، لكنّ المشكلة هي في تأثير ذلك على الشعوب الأخرى نفسها، أوّلاً من خلال انتشار نظرة أحادية لدى الغرب تجاه نفسه وتجاه الآخر تؤثّر في علاقة الغرب بالشعوب الأخرى وفي تعامله معها، وهو في موقع القوّة والهيمنة؛ وثانياً، تؤثّر تلك الرؤية على الشعوب الأخرى حين تتبنّى تلك الشعوب نفسها رؤية متأثّرة بالتمركز الغربي نفسه، فنجد من يقصر صفة العالميّة على الغرب فقط وينظر لنفسه نظرة دونيّة. تخيَّل مثلاً لو أنّ مختارات أدبيّة أنجزت في بلد عربي وسمّيت «مختارات عالميّة» ثم لم تشمل من آداب الغرب كلّها سوى عملين أو ثلاثة؟ ألن يضجّ المثقّفون ويعدّوا ذلك ضيق أفق وفشل ذريع؟ إنّنا، هنا كما في مناطق العالم غير الغربي، أقرب إلى أن نختار ممّا لدى الغرب أكثر ممّا نختار ممّا لدينا، لأنّ العالميّة لدينا، وليس لدى الغرب وحده، تكتسب دلالاتها من الثقافة الغربيّة نفسها.

إلى جانب مختارات نورتون هناك مثال آخر يوضّح الأنموذج

الثاني من المختارات بوصفها نوعاً من أنواع النشر الأدبي، وهو أن يقوم على الاختيار فرد من المثقفين بدلاً من مجموعة أو دار نشر. فمع أنّ دور النشر في الغرب هي في الغالب صاحبة كلمة عليا فيما ينشر، إلاّ أنّ حضور اسم شهير ومؤثر يجعل الاختيارات معبّرة عن رؤية فرديّة أكثر منها جماعيّة، أو فرديّة وجماعيّة معاً.

الاسمُ الشهير والمؤثر صاحب الاختيار هنا هو الناقد الأمريكي هارولد بلوم الذي ترجم إلى العربيّة من خلال كتاب واحد كما أعلم هو قلق التأثر. وبلوم من أبرز النقّاد الذين يكتبون بالإنجليزيّة اليوم، بل هو من أبرزهم منذ سبعينيّات القرن الماضي. وأهمّيّته ليست بعدد ما ألّف وحرّر من كتب، فهي بالعشرات، بقدر ما هي بنوع الأطروحات التي تبنّاها وأشاعها منذ بداياته ناقداً للأدب الرومانسي الإنجليزي والأمريكي، وتوجّهه بعد ذلك لتطوير نظريّة حول آليات التأثير الأدبي، ثم اتجاهه في السنوات الأخيرة إلى الكتابة عن شكسبير وتأليف المختارات الأدبيّة وفي شؤون ثقافيّة عامّة. وبلوم ليس الوحيد بالطبع في هذا المجال، وقد لا يكون الأهمّ أو الأفضل، لكنّه بالتأكيد من الأكثر شهرة وحضوراً وانتشاراً، وهو ما يجعل مختاراته الأدبيّة، موضوع هذه الملاحظات ذات أهمّيّة خاصّة.

أصدر بلوم على مدى عامين مجلّدين من الاختيارات يختلفان في المحتوى ويلتقيان في الأيديولوجيا التي توجّه تلك الاختيارات. المجلّد الأوّل كان من النوع الذي بات مألوفاً من ناقد مثل بلوم، أي أنّه يتكئ على مصادره من المعرفة الغنوصيّة والصوفيّة اليهوديّة (فهو من أصل يهودي) مثلما يتكئ على ثقافته الأدبيّة والفكريّة الواسعة. العنوان هو: العبقريّة: موزاييك لمئة عقل نموذجي مبدع (نيويورك: وارنر بوكز، 2002). ويؤكّد بلوم في تقديمه لمختاراته أنّه انتقاها من زاوية شخصيّة أو ذاتيّة، وهو ما يتوقّع في كل المختارات، لكنّ التأكيد على ذلك له

دلالته، فالناقد المؤمن بالعبقريّة يؤمن بالتفرّد أو بقدرة العقل الفرد على القيادة والتوجيه في تبنٍّ واضحٍ للرؤية الرومانسيّة للإنسان، وفي مناهضة للتوجّهات النقديّة التي تعلي من شأن الثقافة والتاريخ، كما في التوجّهات الثقافيّة والتاريخانيّة التي تذيب الفرد في البحث عن الأنساق أو ملابسات التاريخ وتفاصيله. فبلوم يؤمن بالعبقريّة التي يستلّ مفهومه لها من زاوية قباليّة يهوديّة. ففي القبالة، وهي موروث صوفي يهودي، يسود تصوّر للذات الإلٰهيّة بوصفها مركزاً للكون تحيط به دوائر من العقول المتفرّدة، أقربها هي الأكثر تماهياً مع تلك الذات، أو أكثر تحقيقاً للحلوليّة، لكنّها جميعاً تمتح من تلك الذات الكبرى وتحقّق قدراً من التمثيل لها.

في هذا السياق يرسم بلوم عشر دوائر تنتظم العبقريّات المائة التي يتحدّث عنها مخصّصاً لكل واحدة عدداً من الصفحات تتفاوت بتفاوت أهمّيّة كل منها. والعبقريّات المشار إليها هي في المقام الأوّل عبقريّات أدبيّة وفي المقام الثاني دينيّة وفكريّة من أنواع مختلفة. في الدائرة الأولى تأتي أكبر العبقريّات وهي شكسبير الذي يجلّه بلوم إلى درجة التقديس تقريباً، فقد سبق أن ألّف فيه كتاباً قبل سنوات نسب إليه ما أسماه «اختراع الطبيعة الإنسانيّة»، أو فهمنا للطبيعة الإنسانيّة بوصف الكاتب الإنجليزي، في نظر بلوم، أعظم من حلّل الطبيعة الإنسانيّة وأشاع المعرفة بها. ويتلو شكسبير في الدائرة نفسها وإن بأهمّيّة أقلّ شخصيّات منها القدّيس أوغسطين والشاعر الإيطالي دانتي إضافة إلى الإسباني سرفانتيس.

أمّا في الدائرة التالية، التي أطلق عليها بلوم تعبيراً عبريّاً قباليّاً هو «حكمة» Hokmah فنجد شخصيّات متفاوتة منهم القدّيس بولس إلى جانب سقراط وأفلاطون مع غوته وفرويد. وإلى جانب هؤلاء نطالع شخصيّة الرسول محمد ﷺ. هذا الاختيار المدهش يساعد على فهمه،

إلى حدّ ما، حديث بلوم عن نبيّ الإسلام وما يظهره من معرفة جيّدة نسبياً بالقرآن الكريم كما تدلّ على ذلك استشهاداته ببعض سوره وآياته. لكن تلك المعرفة تظلّ شديدة الضآلة إن هي قيست بمعرفته بمن هم أقرب إلى الثقافة الغربيّة مثل قدّيسي المسيحيّة والكتّاب الغربيين. الواضح هو أنّ بلوم معجب بالرسول عليه الصلاة والسلام وليس في عرضه له ما يمكن اعتباره نقداً، إلاّ إذا أخذنا المكانة التي وضعه بها بعين الاعتبار. لكن ما يهمّنا هنا ليس موقف بلوم من النبي الكريم وإنّما ممّا أسميته سياسيّات الاختيار. فمحمّد ﷺ إحدى شخصيّتين اثنتين تخرجان عن قائمة الشخصيّات الثقافيّة الغربيّة، أو التي يألفها الغربيّون أو تنتمي إليهم على نحو ما. والطريف هو أنّ الشخصيّة الأخرى من اليابان، فهي كاتبة يابانيّة يضعها في الدائرة الرابعة وتعرف بالليدي موراساكي واسمها الكامل موراساكي شيكيبو. عاشت تلك الكاتبة ما بين القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، وتعدّ الكاتبة الأشهر في الأدب الياباني القديم فإليها تنسب رواية ضخمة هي حكاية جنجي، التي جاءت بعناصر نفسيّة وواقعيّة معقّدة سبقت بها الرواية الأوروبيّة بقرون. وتمثّل هذه الكاتبة الاستثناء الأدبي الوحيد في قائمة المخوّلين الدخول إلى رحاب العبقريّة من خارج أوروبا وأمريكا أو الموروث الغربي ككل.

من بين المائة شخصيّة الآخرين هناك خمسة من ذوي الأصل اليهودي، هم: فرويد وكافكا وبول تسيلان وإسحاق بيبل إلى جانب من يسمّى في التراث اليهودي «اليهوي» نسبة إلى «يهوه» وهو اسم الإلٰه في الكتب الستّة الأولى من التوراة، حيث ينسب إلى تلك الشخصيّة، أي «اليهودي»، وضع أسس تلك الكتب. وبلوم، سواء في مختاراته هذه، أو في كتب سابقة، شديد الاعتزاز بالموروث الصوفي اليهودي بشكل خاصّ، مثلما هو شديد الزهو بشخصيّته التي اغتنت، كما نلمس

من كلامه، بذلك الموروث، وكما يتضح من كتاب له بعنوان النقد والقبالة حيث تتأسّس الرؤية النقديّة على ذلك الموروث. ويبدو أنّه لولا بعض الحياء لوضع بلوم نفسه في عداد العباقرة المئة الذين يتحدّث عنهم.

ممّا يلفت النظر في السياق نفسه موقف بلوم من الشاعر والناقد الأنغلو ـ أمريكي ت. س. إليوت الذي يضعه بلوم في الدائرة الخامسة إلى جانب شعراء وكتّاب أمريكيين مثل إيميرسون وإيميلي ديكنسون وروبرت فروست ووالاس ستيفنز. وسرّ الطرافة هنا أنّ بلوم لا يخفي كراهيّته لإليوت، سواء هنا أو في أماكن أخرى من كتاباته، ويعود السبب في ذلك إلى موقف إليوت من اليهود واتصافه بما يعرف بمعاداة الساميّة (أو ما ينبغي أن يسمّى «معاداة اليهود»). وهي تهمة صحيحة لمن يعرف إليوت سواء في شعره أو في نثره. وممّا يزيد الأمر غرابة أنّ بلوم يضيف إليوت إلى مصاف العباقرة ثم يكتب عنه ما يقلّل من شأنه إلى حدّ أنّنا نستغرب من إدخاله إلى تلك الرحاب في المقام الأوّل. فإليوت، كما يقول بلوم، متأثّر بشعراء آخرين يدين لهم بأفضل ما لديه، مثل شكسبير والشاعر الأمريكي وتمان إضافة إلى الشاعرين الإنجليزيين بروانغ وتينسون. أمّا نقدياً فإليوت، حسب بلوم، لم يقدّم شيئاً قادراً على مقاومة الزمن، وقيمته تاريخيّة فقط. ولك أن تعجب بعد ذلك وتتساءل عن أيّ عبقريّة تلك، لتتساءل مرّة أخرى عمّا إذا كان الهدف الحقيقي هو معاقبة إليوت من خلال منحه أهمّيّة ظاهريّة ما تلبث أن تتهاوى على محك النقد.

لكن موقف بلوم تجاه إليوت ليس سوى جزء من السياسيّات التي أتحدّث عنها، فبلوم في نهاية المطاف محكوم هو الآخر برؤية مستقاة من التراث الغربي وليست مختاراته سوى شاهد على ضيق في الأفق يشترك فيه مع كثير من مثقّفي الغرب عندما يتبيّن تمركزهم الثقافي

وصعوبة الخروج عن مسلّمات ما ورثوه. وهو ضيق يتّضح ربما بشكل أكثر حدّة حين نتأمّل المختارات الأخرى التي نشرها بلوم بعنوان أفضل قصائد اللغة الإنجليزيّة من تشوسر إلى فروست (نيويورك: هاربر كولنز، 2004). فسياسيّات الاختيار تتضح هنا في موقف بلوم من شاعر أمريكي عرف أيضاً بموقفه العدائي من اليهود، هو الشاعر الشهير عزرا باوند، صديق إليوت ورفيقه في التأسيس لحركة الحداثة الشعريّة والنقديّة الأنجلو ـ أمريكيّة في مطلع القرن العشرين.